


NURUOSMANIYE
1762
2171



٢١٧٨





وقف سلطان السلاطين حجة الحق على الخلق بالبرهان السلطان
ابن السلطان السلطان ابو الفتح عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان ... عز وجل
كشف جوهر دانه عن الاغراض والعلل وانا الداعي الحاج ابرهيم حنيف
المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
غفر له

[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد الله حمدا يتقاصر عن ادراك غايته عقول العقلاء، ويعجز عن
بلوغ نهايته السنة الفصحاء، واصلي على نبيه محمد مبلغ الانباء
وخاتم الانبياء، وعلى آله واصحابه النجباء، ما طلع النجم من افق السماء
ونجم الطلع من البسيطة الغبراء وبعد فانه لما كان شرف العلم
بشرف معلومه ووثاقة براهينه وشدة الاحتياج اليه كان
علم الكلام اشرف العلوم لكون معلوماته وهي ذات الله تعالى
وصفاته وكيفية افعاله اشرف المعلومات وبراهينه القاطعة
وحججه الساطعة لكونها مولفة من مقدمات ضرورية او منتهية اليها
تاليفا يعلم صحته ولزوم المطلوب منه بالضرورة من الايات والبينات
واحتياج الناس وساير العلوم الدينية اليه اشد واظهر اما الاول
فلكون السعادة الاخروية منوطة بالايمان بالله واليوم الاخر والدنيوية
بانتظام احوال العالم المتوقف على الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب
وكل ذلك لا يصير حاصلا الا بتحصيل هذا العلم واما الثاني فلانه لا يتم الخوض
بدونه في ساير العلوم الدينية اذ ما لم نثبت ان للعالم صانعا حيا عالما

قادرا كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم
فالخائض بدونه فيها كبان بغير اساس، واذا سئل عما هو عليه
لم يقدر على ايراد حجة وقياس، ومن جملة ما صنف في هذا العلم كتاب
الطوالع المنسوب الى الامام العلامة اقضى القضاة والحكام، اسوة
افاضل الانام، ناصر الملة والدين، امام الاسلام والمسلمين عبد الله
بن ابي القاسم علي بن عمر البيضاوي تغمده الله بغفرانه، واسكنه
في فراديس جنانه، وهو وان كان في هذا العلم للعقول نهاية وللطالبين
المطالب العالية غاية، فانه مع كونه وجيز اللفظ حاو لخلاصة افكار
المتقدمين، وشامل لزبدة آراء المتاخرين، مرشد الى اغراض الطلاب
وموصل كامل الى ملخص قواعد عقايد اولي الالباب، الا ان لبابه
نحواه لا يدرك، وقانون امره لا يصير محصولا ولا يملك، لصعوبة
الفاظه، وشدة الغازه، اذ هو في الاشارات ببيانه الى فوايد لطايفه
والتلويحات بعباراته الى غرر معانيه، كما قيل يشير الى غرر المعاني بلفظه
كحب الى المشتاق باللحظ يرمز، والمحصلون لشغفهم بهذا الكتاب
وحسن ظنهم بي قد طال الحاحهم علي في ان اشرح له شرحا بسيطا جامعا للفوايد



وسيطا مهذبا عن الزوائد • لا بمطول فيمل املالا • ولا بمختصر فيخل
اخلالا • بحيث يفصل ما اجمل • ويحل ما اشكل • ويفسر مشكلاته •
ويوضح معضلاته • ويشير الى مزال الاقدام • ويتعرض لما وجب
له القبول وعليه الاقدام • فاعتذرت بان هذا الكتاب قد تعرض
لتحليل تركيباته بعض الطلاب • وتشمر لتمييز قشره عن اللباب • فهو
في ذلك كاف • ولتحصيل المطالب واف • فالالزام على بان اكتب على
ما كتبوا فائدة زائدة • يكون تعذيبا بلا فائدة • فقالوا ان هذا الكتاب
بهجة لم تركب • ودرة لم تثقب • وكنز مخفي • وسر مطوي • اذ وجوه
ابكار مخدراته بعد في القناع • وهم والله ما قدروا على الافتراع •
فطوينا منشور تلك الشروح طيا • اذ ما مثلها الا كسراب بقيعة
يحسبه الظمآن ماء • حتى اذا جاءه لم يجده شيئا • فلما تكرر السؤال وزاد •
وكادوا ان ينحرفوا عما هم عليه من الوداد • لم ار من التسمح بملتمسهم بدا اي
يكونوا الناوداء • فشرحته اثناء المحاورة مع الاصحاب • من غير
استعانة بكتاب • فجاء كما يرتضيه الاوداء • وان يسخط من في قلبه داء •
وصار في قليل من المدة في الاشتهار • كالشمس في الرابعة من النهار •

الا في الساعة الرابعة

فلما تم

٦

فلما تم خلقه القويم • وتجلى في احسن التقويم • رايت ان اتحف به حضرة
من غبطه الجنان نزهة وضياء • وغبطة السماء رفعة وسناء •
وهي حضرة المولى المعظم • والمخدوم الاعدل الاعظم • نظام الممالك
منقذ الضعفاء عن ورطة المهالك • الجامع بين الخصلتين العلمية
والعملية • الحاوي بين الرياستين الدينية والدنيوية • شهاب
الحق والدنيا والدين • ملجاء الافاضل في العالمين مباركشاه
المجلل البحر الخضم بفضله • والغاديات ببره وسخائه • فليخضع السادات
دون سريره • لخضوع وجه الارض دون سمائه • لازالت رياض
الفضل به ناضرة • وحدائقه بمحاسنه زاهرة • واعلامه باسمة • حتى يبقى
طول الدهر برسمه • اذ هو اعز الله انصاره مع انه لا يكرمه الا وهو لها
جايز • ولا تمجده الا وهو لها فايز • متعين في هذا العصر بانه متعين
بتربية العلم واهله • فلا سلب الله اهل العلم ظله • ولا اعدمهم انعامه
وفضله شعر من قال امين ابقى الله مهجته • فان هذا دعاء يشمل البشر •
ولما كانت الشروح لا تذكر الا بالاضافة الى المتون لم افرد له اسما وها انا
اشرع في حل الكتاب • متوكلا على العزيز الوهاب • وملهم الصواب • فانه

المرجع واليه المآب قال الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه اقول الخطبة
مستغنية عن الشرح قال وبعد فمقصود الكتاب اقول مقصود
الكتاب مرتب على مقدمة اعني ما يتوقف عليه المباحث الآتية
الكلامية وهو المباحث المتعلقة بالنظر وعلى ثلثة كتب الاول
في الممكنات الثاني في الالهيات الثالث في النبوات لان المبحوث
عنه ان كان مما يتوقف عليه المسايل الكلامية فهو المقدمة والا فان
كان بحثا عن الممكنات فهو الكتاب الاول والا فان كان بحثا عن
الواجب وما يتعلق به فهو الكتاب الثاني والا فهو الكتاب الثالث
وفيه نظر قال المقدمة اقول انما كانت المباحث المتعلقة بالنظر
مقدمة للمباحث الكلامية الآتية لان اليقين في المسايل الكلامية
انما يحصل بالعلم بصحة النظر المثبت لها وفساد النظر المثبت لما ينافيها
ولا يحصل الوقوف عليهما الا بعد العلم بالمباحث المتعلقة بالنظر فلا
جرم كانت مقدمة للمقصود قال الفصل الاول في المبادي اقول
المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليها مباحث النظر وهو التعقل و
اقسامه وماهية النظر اذا عرفت هذا فنقول اعلم ان تعقل الشيء

من غير حكم عليه بنفي او اثبات يسمى تصورا وتعقل الشيء مع الحكم عليه
بالنفي او الاثبات يسمى تصديقا والحكم اسناد امر الى اخر وهذا يوجب
ان يكون تصور الطرفين تصورا ويشعر بان تصور المحكوم عليه مع
الحكم يسمى تصديقا وذلك مما لم يذهب اليه احد وناقض ما ذكره في
مثال التصديق البديهي اذ يشعر ذلك بان التصديق هو الحكم فقط
بل العبارة الصحيحة ما ذكرناه في الايضاح وكل واحد من التصور
والتصديق ينقسم الى بديهي وهو ما لا يتوقف حصوله في العقل على
نظر وفكر مثاله من التصورات تصور الوجود والعدم ومن
التصديقات الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
والى كسبي وهو ما يحتاج في حصوله الى نظر وفكر مثاله من التصورات
تصور الملك والجن ومن التصديقات العلم بحدوث العالم وقدم
الصانع واعلم انه لو مثل التصور الضروري بتصور الحرارة والبرودة
لكان اولى لانهم اختلفوا في بداهة الوجود والعدم وانما انقسمت
التصورات والتصديقات الى البديهي والكسبي اذ لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها ضرورية اي بديهية لما جهلنا شيئا لما عرفت من تغير

اعلم ان المص مثل التصور الضروري بالوجود والعدم
لعله وهي اتباعه الى مذهب الامام ومذهب الشيخ
الامام هو ان كون الوجود
والعدم بديهيا

صاحب الطوالع في علم الكلام وما ذكره
فيه قوله وينقسم الى التصور و
التصديق لانه ان لم يكن الحكم فيها
فهما هو التصور والا فهو التصديق

البديهي لكنا نعتقد كثيرا منها فيلزم انتفاء كون الكل بديهيا ولو كانت
باسرها مكتسبة لما تحصّلنا على شيء من المطالب النظرية سواء كان
ذلك مطلوبا تصوريا او تصديقيا اذ لو حاولنا تحصيل مطلوب نظري
فذلك انما يمكن اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم ولو كانت
تلك المعارف باسرها مكتسبة لزم استناد كل من تلك المعارف
الى غيره ليكتسب منه وح يكون الموضوعات المستند اليها المعارف
اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول لانقطاع
الافتقار مع ضرورة العود وح والتسلسل على التقدير الثاني وهما محالان
لكنا نعلم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل
كسبيا واذا بطل القسمان ثبت انقسام كل من التصور والتصديق
الى البديهي والكسبي وكسبيّ كل قسم انما يكتسب من بديهيه بالنظر والنظر
ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقيات على وجه
يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات
ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى استعلام الانسان
ومثاله في التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث

المؤدي الى استعلام قولنا العالم حادث وانما قال على وجه يؤدي اذ
التصورات المعلومة لا تكون مؤدية الى استعلام التصورات
المكتسبة كيف ما اتفق وكذا التصديقات بل لا بد من ترتيب خاص
لتكون مؤدية الى النظريات فقوله هذا احتراز عن النظر الفاسد قيل
ان هذا التعريف للنظر يشتمل على العلل الاربع التي هو الفاعل
والمادة والصورة والغاية اذ الترتيب يدل على المرتب وهو
الفاعل والامور المعلومة التي يقع فيها الترتيب هي المادة ونفس
الترتيب هي الصورة واستعلام ما ليس بمعلوم هي الغاية وتلك
الامور المرتبة ان كانت موصلة الى استعلام تصور مجهول سميت
معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى استعلام تصديق
مجهول سميت حجة ودليلا قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة
اقول قد عرفت ان الموصل القريب الى التصور يسمى قولا شارحا
ومعرفا وقال بعض المتأخرين معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة
الشيء سواء كان ببعض اعتباراته او بكنهه فح يكون العلم بالمعرف
سابقا على العلم بالمعرف اي يكون المعرِّف اجلى اذ لو كان العلم بالمعرف

سابقا او كانا معا لم يكن معرفته سببا لمعرفة المعرّف فح لا يعرّف الشئ بالمساوي له في الجلاء والخفاء لاستحالة كون احدهما اجلى من الاخر كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان ما ليس بفرد يساوي الزوج في الجلاء والخفاء ولا يعرّف الشئ بنفسه لاستحالة ان يكون الشئ اجلى من نفسه ولا فرق بين كون المعرِف نفس الشئ فقط او مع غيره مثل قولنا في تعريف الحركة انها نقلة وفي تعريف الانسان انه حيوان بشر فان النقلة هي الحركة والبشر هو الانسان ولا تعرّف الشئ بالاخفى منه لاستحالة كون الاخفى من الشئ اجلى منه سواء توقف على المعرَّف معرفة الاخفى بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري وتعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس او توقف عليه بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا تفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشيئين بالاثنين او لم يتوقف معرفة الاخفى على المعرف بل على غيره مثل قولنا النار ركن شبيه بالنفس فان النفس عند العقل اخفى من النار ولم يتوقف معرفتها على معرفة النار وينبغي في التعريفات ان يُقدَّم الجزء الاعم على الاخص

لتشهد الاعم وظهوره عند العقل لكثرته ويُجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة الواضحة الدلالة على المطلوب وعن الالفاظ المجازية لفوات فهم المقصود من التعريف اذ ربما يُحوِج الى الاستفسار مرة بعد اخرى

فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح اخر ه

ويُجتنب ايضا عن التكرار في اللفظ سواء كان المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات فان المجتمع من الوحدات هي الكثرة او كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر لان بعض الحد وهو الحيوان يدل عليه تضمنا نعم يجوز التكرار اذا دعت اليه ضرورة وذلك في تعريف المتضايفين فانه يجب ان يعرّف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا في العقل معا وليختص البيان بما يراد تعريفه منهما مثل ان يقال في تعريف الاب انه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه من حيث هو كذلك اي من حيث انه حيوان يتولد من نطفته شخص اخر من نوعه فالحيوان هو الاب وشخص اخر من نوعه هو الابن وتولده من نطفته هو السبب لكونهما متضايفين وقولنا من حيث هو كذلك تكرار لما سبق وهو ضروري ليختص البيان بما يراد

لتشهد

تعريفه وهو الاب اذ الابوة لا تتحقق الا من الجهتين ويجوز
التكرار ايضا اذا دعت اليه حاجة كقولهم في تعريف المركب
من الذات والعرض الذاتي له كالانف الافطس فانه اذا سئل عنه
يجاب بانه انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف فصار الانف
مكررا فهذا التكرار انما ساغ للحاجة من حيث ان التعريف لا يصير مانعا
الا بذلك اذ لو قيل في جوابه انف ذو تقعير لا يكون كافيا لجواز
ان يكون ذلك التقعير غير مختص بالانف فان قيل لا فرق بين الحاجة
والضرورة اذ المسئول عنه فيهما ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة
الى التكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار
ضروري في محل الحاجة ايضا والا اختل التعريف قلت الفرق
بينهما هو ان التكرار الضروري هو الذي لو لم يتكرر لم يبق التعريف
صحيحا والتكرار الحاجي هو الذي لو لم يتكرر لم يكن التعريف
حدا تاما اذ جاز ان يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء
ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف قال الثاني في اقسام
المعرف اقول معرف الشيء لو كان اخص منه لم يشمل جميع افراده ولو

كان اعم منه لم يميز افراده عن غيرها فلا بد وان يساويه في العموم
والخصوص اي يلزم من صدق كل منهما صدق الاخر ومن كذب
كل منهما كذب الاخر ليشمل جميع افراد المعرف ويميز تلك الافراد
عن غيرها وح لا يخلو من ان يكون المعرف داخلا في المعرف او خارجا
عنه او مركبا من الداخل والخارج والاول وهو ان يكون المعرف
داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف اعني المادية
والصورية وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لم
يكن جميع اجزائه بل بعض اجزائه المساوي له اذ نتكلم على تقدير مساواة
المعرف للمعرف في الصدق والكذب وهو الحد الناقص كتعريف
الانسان بالجسم الناطق والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن
المعرف وهو الرسم الناقص كتعريف الانسان بالموجود الضاحك
والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان
كان المميز داخلا والمشترك خارجا يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف
الانسان بالماشي الناطق وان كان بالعكس بان يكون المميز خارجا
والمشترك داخلا كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما

كان

كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك وفيه نظر اذ يلزم ان يكون
تعريف الانسان بالجسم الضاحك رسما تاما وليس كذلك اذ الرسم
التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واعلم ان في قوله
الاول اما ان يكون جميع اجزائه تساهلا اذ القسم الاول هو ما يكون
المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون جميع اجزاء
ذلك الشيء فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية
كالجنس والفصل القريبين وهي داخلة في الماهية قلت الحد التام
لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان
ناطق حيوان حدا تاما وليس كذلك لان في التعريفات ينبغي
ان يقدم الجزء الاعم لشهرته وكل ما كان اعم فالعلم به اتم قال واعترض
عليه اولا بان مجموع اجزاء الشيء عينه اقول اعترض على جواز التعريف
باعتراضين الاول ان التعريف محال لان تعريف الشيء ان كان بمجموع
اجزائه يلزم تعريف الشيء بنفسه لان مجموع اجزاء الشيء عينه وان كان
ببعض اجزائه فذلك الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه
اذ لو لم يعرف شيئا من اجزائه لم يكن ذلك المعرف معرفا له واذا

عرف شيئا من اجزائه بذلك الجزء المعرف فاما ان يكون نفس الجزء
المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه واما ان يكون الجزء المعرف
خارجا عنه فيلزم التعريف بالامر الخارجي وهو محال لان الخارج
عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم اختصاصه بذلك الشيء اي
يعلم ان الخارج ثابت له دون جميع ما عداه اذ لو لم يعرف الاختصاص
لم يميز المعرف عما عداه لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد
وح فان الاختصاص يتوقف على معرفة ذلك الشيء فيلزم الدور
وعلى معرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك يستلزم
الاحاطة بما لا يتناهى وذلك محال والثاني ان المطلوب بالتعريف
ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن
مشعورا به امتنع طلبه لامتناع طلب ما لم يخطر بالبال قال واجيب عن
الاول بان الجزء متقدم اقول اجيب عن الاول بانا لا نم ان جميع اجزاء
الشيء نفسه حتى يستحيل تعريف الشيء به اذ الجزء متقدم على الكل بالطبع
والاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء تمتنع ان تكون نفسه و
معرفا به واعلم ان قوله ومعرفا به زايد لا مدخل له في الجواب وبان

معرف الشئ ليس لو احتاج ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف
الشئ ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج
المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اي المعرّف
بالامر الخارجي متوقف على كون الوصف المعرِّف بحيث يلزم من تصوره
تصور الموصوف بعينه وكون الوصف المعرف بهذه الحيثية متوقف
على اختصاص الوصف بالموصوف وشموله لجميع افراد الموصوف في نفس
الامر اذ المنتفع به في الرسوم هو الخاصة البينة الاستلزام لا على العلم
بالاختصاص والشمول حتى يمتنع التعريف بالامر الخارجي ويلزم الدور
والاحاطة بما لا يتناهى والجواب الاول ضعيف اذ مجموع اجزاء الشئ
نفسه ومجموع الاجزاء ليس متقدما عليه لان تقدم كل واحد من الاجزاء
لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة بين الشئ
ومجموع اجزائه وكذا الثاني لان معرف الشئ يجب ان يعرّف بعض اجزائه
اذ لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري غنية عن التعريف
ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء
لم يفد التحديد بماهية المحدود صورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث

لان

معرف الشيء ليس لو اجاز ان يعرف شيئا من اجزائه حتى يمتنع تعريف
الشيء ببعض اجزائه لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن التعريف واحتياج
المجموع من حيث هو مجموع اليه وبان تعريف الموصوف اي المعرف

ومعلومة كانت الماهية معلومة اذ لو لم يعلم الماهية عند العلم بجميع الاجزاء
لم يفد التحديد بماهية المحدود صورة لكنه مفيد عندكم وكذا الثالث

لان

لان الخارجي من غير العلم باختصاصه بالشيء لا يستلزم تصوره وتصور الشيء
اذ لو استلزم فان كان اللازم الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا
فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به لامتناع
التعريف بالمجهول وفيه نظر لجواز ان يكون متصورا للمجيب ويكون السائل
ذاهلا عنه فلا يلزم ذلك فعلم ان ما ذكره ليس بجواب بل الجواب ان
يقال لم لا يجوز التعريف ببعض الاجزاء مع انه لا يعرف شيئا من اجزائه
قوله لو كان الاجزاء باسرها معلومة كانت الماهية معلومة قلنا لا نم قوله
والا لم يفد التحديد قلنا لا نم لجواز ان يكون الاجزاء على انفرادها معلومة
والتحديد يفيد استحضار تلك الاجزاء مجموعة بحيث يحصل في الذهن صورة
مطابقة للمحدود ولا يلزم من عدم افادة العلم بالاجزاء على انفرادها العلم
بالماهية عدم افادة التحديد اياه وكذا الرسم اذا كان مركبا انما يفيد
اذا استحضر العرضيات او الذاتيات مع العرضيات بتلك الحيثية
واما الرسم بالمفرد فلا يفيد اذ الرسم من الاقوال الشارحة والقول الشارح
من اقسام النظر والنظر انما هو ترتيب امور معلومة كما عرفت فلا يكون
مفردا واجيب عن الاعتراض الثاني بان المطلوب مشعور ببعض اعتباراته

اي هو معلوم بوجه دون وجه والطلب انما يتوجه نحوه فلا استحالة كما
في طلب ماهية الملك والجن قال الثالث في بيان ما يعرف اقول البحث الثالث
فيما يُعرَّف من الماهيات ويعرَّف به اي الماهيات تصلح لان يعرَّف
وايها تصلح لان تعرَّف بها اذا عرفت هذا فنقول الحقائق اما ان تكون
بسيطة وهي التي لا اجزاء لها او تكون مركبة وهي التي لها اجزاء وكل واحد
منهما اما ان تتركب عنه غيره او لا يتركب فهذه اربعة اقسام الاول البسيط
الذي لا تتركب عنه غيره لا يُحَدّ لكونه غير مركب ولا يُحَدّ به غيره لكونه ليس
جزء الغير كالواجب فانه بسيط وليس جزء الغير الثاني البسيط الذي يتركب
عنه غيره وهو البسيط الذي ينتهي اليه المركب عند التحليل يحد به لكونه
جزء الغير ولا يحد لكونه غير مركب كالجوهر فانه بسيط وجزء لغيره وهو
الجسم والثالث المركب الذي لا تتركب عنه غيره يحد لكونه ذا اجزاء ولا يحد
به لكونه ليس جزء الغير كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق
وليس جزء الغير والرابع المركب الذي يتركب عنه غيره يحد لكونه مركبا
ويحد به لكونه جزءا من الغير كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي والحساس
والمتحرك بالارادة وجزء لغيره لانه جزء من الانسان وهو غير فطر

ان الحد

ان الحد لا يكون الا للمركب سواء كان حدا ناقصا او تاما وكذا الرسم التام
لا يكون الا للمركب لتركبه من الجنس القريب والخاصة واما الرسم
الناقص فيشمل البسيط والمركب اذ الرسم الناقص عند المص
هو المركب من العرض العام والخاصة وهو لا يختص بالمركب قال
الفصل الثالث في الحجج اقول الحجج جمع حجة وقد عرفت معناها وانها مرادفة
للدليل وقال بعضهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والمدلول
ههنا هو اللغوي لئلا يلزم الدور والمراد باللزوم اعم من البين وغيره
ليشمل جميع اقسام الدليل والمراد من العلم ليس هو اليقين بل هو اعم من
ذلك ليندرج فيه ما يفيد الظن بالمدلول فاذا عرفت ذلك فنقول انواع
الدليل ثلثة لانه اما ان يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت
الجسم للحيوان على ثبوته للانسان الذي هو جزئي للحيوان بان يقال كل انسان
جسم لان كل انسان حيوان وكل حيوان جسم او يستدل باحد المتساويين
على الاخر كما يستدل بثبوت الحيوان للانسان على ثبوته للناطق المساوي
للانسان بان نقول كل ناطق حيوان لان كل ناطق انسان وكل انسان
حيوان ويسمى كلاهما قياسا او يستدل بعكسه اي يستدل بالجزئي على الكلي

وسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال على الكلى بجميع جزئياته كما يقال
كل جسم مركب متحيز لان كل جسم مركب اما حيوان واما نبات واما جماد وكل
حيوان متحيز وكل نبات متحيز وكل جماد متحيز فكل جسم مركب متحيز فاستند لنا
ثبوت الحكم للحيوان والنبات والجماد التى هى جزئيات للجسم المركب
على ثبوت الحكم للجسم الذى هو كلى وليس للجسم المركب جزئى سواها و
استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال على الكلى بجميع جزئياته بل ببعضها
كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الحيوان اما طيور واما
دواب واما انسان والكل يحرك فكه الاسفل عند المضغ فيكون كل حيوان
كذلك فاستند لنا ثبوت الحكم لبعض جزئيات الحيوان على ثبوته له
وهذا الاستقراء ناقص لا يفيد العلم لجواز ان يكون حال المستقرأ يخالف
ما لم يستقرأ كالتمساح فى مثالنا هذا فانه لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ
او استدل بجزئى على جزئى آخر لاشتراكهما فى امر كلى مؤثر فى اثبات ذلك
الحكم كما يقال السماء حادثة قياسا على البيت لاشتراكهما فى الجسمية ويسمى تمثيلا
فى عرف المنطقيين وقياسا فى عرف الفقهاء ويسمى الجزئى الاول اى الملحق به
كالبيت فى مثالنا هذا اصلا والجزئى الثانى اى الملحق كالسماء فى مثالنا

هذا فرعا والامر المشترك المؤثر فى اثبات الحكم كالجسمية فى مثالنا هذا
جامعا وتاثير الجامع فى اثبات حكم الاصل فى الفرع تارة يعرف
بالدوران وتارة اخرى بالسبر والتقسيم ونحوهما من مسالك العلة وقد استقصى
المصنف الكلام فيه فى كتابه المسمى بمنهاج الوصول المنسوب الى علم الاصول
من اراده فليطالع ذلك الكتاب قال الثانى من البحث فى القياس
واصنافه الخ اقول انما قسم افراد المعرف بالاقسام وافراد الحجج بالانواع
وافراد القياس بالاصناف لان تمايز الاصناف بعضها عن بعض بالعوارض
فقط وتمايز الاشكال كذلك لاشتراكها فى الحدود التى هى اركان القياس
وامتيازها باختلاف اوضاعها التى هى خارجة عن ماهيتها ويؤيده
قول الامام المحقق نصير الملة والدين فى شرح الاشارات فى قسمة القياس
الى الاشكال وهذه قسمة بحسب العوارض فيقال فى اصناف القياس وتمايز
الانواع بعضها عن بعض مما يكون بالذاتيات وتمايز الحجج كذلك لاختلافها
فى الحدود التى هى اركان الحجج وفى موادها التى هى مختلفة بالذات فيقال فى
انواع الحجج وتمايز الاقسام بعضها عن البعض قد يكون بالذاتيات وقد يكون
بالعرضيات وتمايز المعرفات كذلك اذ قد يكون بالذاتيات كما فى الحد

١٧

لا يقال هذا التعريف غير جامع لان القيد الاخير يخرج القياس الاستثنائي الذي وضع فيه عين المقدم فان النتيجة فيه عين التالي المذكور في القياس وايضا يخرج بعض القياسات الاقترانية كقولنا كل ج ب وكل ب ا فان النتيجة وهي قولنا كل ج ب مذكورة في القياس لانا نجيب عن الاول بان النتيجة مغايرة للتالي لكونها قضية ولذلك يحتمل الصدق والكذب بخلاف التالي وعن الثاني بمنع قياسيته فان القياس من شرطه ان يفيد شيئا وهذا ليس كذلك حدس

التام والناقص وقد يكون بالعوارض كما في الرسوم الناقصة وقد يكون بهما كما في الحدود والرسم فقال في اقسام المعرف **قال** القياس قول مولف **اقول** القياس قول مولف من قضايا متى سلمت لزم من ذلك القول المولف لذاته قول اخر فقوله مولف من قضايا يخرج القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها وكذب نقيضها وقوله متى سلمت ليدخل فيه القياس المولف من الاقوال الكاذبة وقوله لذاته اي لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا بالفعل او بواسطة مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس والاول وهو ما يلزمه قول آخر بواسطة قضية اخرى اجنبية كقولنا آ مساو لب و ب مساو لج فانه ينتج آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة اقوال اخرى لانه آ مساو لب الذي هو مساو لج وكل ما هو مساو لب الذي هو مساو لج فهو مساو لج ينتج الف مساو لج وهو المطلوب ويخرج ايضا ما يلزمه عكس نقيض احدى المقدمتين كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه قولنا جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

وقولنا قول اخر احترازا عن مجموع المقدمتين كيف كان فانه يستلزم احدى المقدمتين مع انه ليس بقياس بالنسبة اليها والقياس اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج فليس بانسان فالنتيجة فيه اما ان تشتمل التالي او نقيض المقدم او لا تشتملها ويسمى اقترانيا **قال** والاول هو ان يستدل الخ **اقول** والاول اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كما في المثال الاول او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما في المثال الثاني او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر كقولنا هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فلا يكون فردا لكنه فرد فلا يكون زوجا وقولنا هذا الشئ اما ان يكون حجرا او شجرا لكنه حجر فلا يكون شجرا لكنه شجر فلا يكون حجرا او يستدل بعدم احد المتعاندين على وجود الاخر كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد لكنه ليس بزوج فيكون فردا لكنه ليس بفرد فيكون زوجا وكقولنا هذا الشئ اما ان يكون لا انسانا او حيوانا لكنه انسان فيكون حيوانا لكنه ليس بحيوان فلا يكون انسانا فيكون

القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بين المقدم والتالي بالملازمة
كما في الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم
الملزوم وتسمى شرطية متصلة لزومية او حاكمة بين المقدم والتالي
بالمعاندة وتسمى شرطية عنادية منفصلة وهي حقيقية ان تعاند المقدم
والتالي مطلقا اي في الصدق والكذب معا كما في المثال الاول للاستدلال
بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر وفي المثال الاول بعدم احد المتعاندين
على وجود الآخر ومانعة جمع ان تعاند المقدم والتالي صدقا فقط كما في المثال
الثاني للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر ومانعة
خلو ان تعاند المقدم والتالي كذبا فقط كما في المثال الثاني للاستدلال
بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر ومشتملا ايضا على مقدمة اخرى
تدل على وضع الملزوم كما مر في المثال للاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وهو قولنا لكنه انسان او تدل على وضع المعاند مطلقا او المعاند
صدقا فقط كما مر في المثال للاستدلال بوجود احد المتعاندين على عدم الآخر
وهو قولنا لكنه زوج وقولنا لكنه فرد وقولنا لكنه شجر او تدل
على رفع اللازم كما مر في المثال للاستدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم

للاستدلال [illegible]

وهو

وهو قولنا لكنه ليس بحيوان او تدل على رفع المعاند مطلقا او المعاند
كذبا كما مر في المثال للاستدلال بعدم احد المتعاندين على وجود الآخر
وهو قولنا لكنه ليس بفرد وقولنا لكنه ليس بزوج وقولنا لكنه انسان
وقولنا لكنه ليس بحيوان وتسمى هذه المقدمة الدالة على الوضع او الرفع
استثنائية **قال** الثاني على اربعة اوجه **اقول** والثاني هو القياس الاقتراني
وهو قد يكون مركبا من حمليات ساذجة وقد يكون مركبا من غيرها فالمص
رحمه الله خصص الكلام بما يكون مركبا من حمليات صرفة واذا عرفت هذا
فنقول القياس الاقتراني يقع على اربعة اوجه لانه لا بد فيه من امر يناسب
طرفي المطلوب اعني موضوع النتيجة ومحمولها لان النسبة بينهما لما كانت
مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر يناسب طرفي
النتيجة بسببه تعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة ويسمى ذلك
الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى المحكوم عليه في
المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر ويسمى المقدمة التي فيها الاصغر الصغرى
والتي فيها الاكبر الكبرى مثالها قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان
جسم ينتج كل انسان جسم فالاوسط في مثالنا هذا هو الحيوان والاصغر

فان الشكل الاول الذي [illegible] الاشكال

هو الانسان والاكبر هو الجسم وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى و
قولنا وكل حيوان جسم هو الكبرى فالاوسط في القياس اما ان يكون
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى كما مر في المثال فهو الشكل
الاول او يكون محمولا في الصغرى والكبرى كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الحجر بحيوان المنتج لقولنا لا شيء من الانسان بحجر فهو الشكل
الثاني او يكون موضوعا في الصغرى والكبرى كقولنا كل حيوان جسم
وكل حيوان حساس المنتج لقولنا بعض الجسم حساس وهو الشكل الثالث
او يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى كقولنا كل حيوان جسم وكل
انسان حيوان المنتج لقولنا بعض الجسم انسان وهو الشكل الرابع **قال**
فالاول ان يستدل بصدق الاوسط **اقول** الشكل الاول هو ان يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر كقولنا كل ج ب او يستدل بصدق الاوسط
(اشارة الى صغرى الضرب الاول)
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وبصدق الاكبر على كل ما صدق
(اشارة الى صغرى الضرب الثاني) (اشارة الى كبرى الضرب الاول والثاني)
عليه الاوسط كقولنا كل ب ا او بسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط
(في الثالث والرابع)
كقولنا ولا شيء من ب ا استدلالا على صدق الاكبر على كل الاصغر
كقولنا كل ج ا الحاصل من قولنا كل ج ب وكل ب ا او على صدق الاكبر

على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا الحاصل من قولنا بعض ج ب وكل
ب ا او على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء من ج ا الحاصل من
قولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا او على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ليس ا الحاصل من قولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فعلم من هذا
ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الاربعة المذكورة وان شرط
انتاج هذا الشكل ايجاب الصغرى وكلية الكبرى **قال** والثاني الخ **اقول**
الشكل الثاني هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بعكس ذلك
اي بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدقه على كل الاكبر كقولنا لا شيء من
ج ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا لا شيء
من ج ا الحاصل من هذين الضربين او يستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب
او يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب استدلالا على سلب الاكبر عن بعض
الاصغر كقولنا بعض ج ليس ا الحاصل من هذين الضربين وذلك الاستدلال

انما يصح بشرط اتحاد زمان السلب والايجاب اذ لو اختلف لم يحصل الانتاج
كقولنا كل قمر منخسف وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شئ
من القمر بمنخسف وقت التربيع مع انه لا ينتج لا شئ من القمر بقمر بالامكان
العام او بشرط ان يكون احدهما من السلب والايجاب دايما اذ لو لم يكن
كل منهما دايما لم يحصل الانتاج ايضا لجواز صدق المتنافيين على موضوع واحد
وسلبه عنه في وقتين فيصدق القياس في الشكل الثاني من مختلفين
مع انه لا ينتج كما مر فعلم ان الضروب المنتجة في هذا الشكل هي الضروب الاربعة
المذكورة وان اختلاف المقدمتين بالسلب والايجاب بالشرط المذكور و
كلية الكبرى شرط هذا الشكل **قال** والثالث ان يستدل الخ **اقول** الشكل
الثالث هو ان يستدل بصدق الطرفين اعني الاصغر والاكبر على كل
الاوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا او يستدل بصدق احد الطرفين على
كل الاوسط وصدق الطرف الاخر على بعضه كقولنا كل ج ب وبعض ج ا
وقولنا بعض ج ب وكل ج ا استدلالا على صدق الاكبر على بعض الاصغر
كقولنا بعض ب ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة او يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا لا شئ من

ج ا او سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا بعض ج ليس ا او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض
ج ب ولا شئ من ج ا استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض
ب ليس ا الحاصل من هذه الضروب الثلثة فعلم بما ذكرنا ان الضروب المنتجة
في هذا الشكل هي الستة المذكورة وان شرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية
احدى المقدمتين **قال** الرابع الخ **اقول** الشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر
على كل الاوسط كقولنا كل ج ب وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا
كل ا ج او صدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا بعض ا ج استدلالا على صدق
الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ب ا الحاصل من الضربين المذكورين
او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط او على بعض الاوسط وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب او بعض ج ب ولا شئ من ا ج استدلالا
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ب ليس ا الحاصل من هذين
الضربين او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل
الاكبر كقولنا لا شئ من ج ب وكل ا ج استدلالا على سلب الاكبر عن كل الاصغر
كقولنا لا شئ من ب ا الحاصل من هذا الضرب فعلم من ذلك ان الضروب المنتجة

في هذا الشكل من الضروب الخمسة المذكورة وان شرطا انتاجه ان لا تستعمل
فيه الخستان اعني السلب والجزئية لا في مقدمة ولا في مقدمتين الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة كلية فان ذلك منتج كما في الضرب
الرابع من هذا الشكل فالقرائن القياسية المنتجة ثلث وعشرون اربع
استثنائية وهي المركبة من الشرطية المتصلة ومن رفع المقدم او منها
وعن وضع التالي او احدى الشرطيتين ومن وضع المقدم او منها
ومن رفع التالي وتسعة عشر اقترانية لان الضروب المنتجة
في الشكل الاول اربعة وفي الثاني كذلك وفي الثالث ستة وفي الرابع
خمسة والمجموع ما ذكرنا والكلام المستقصى في هذه القراين
وبيان لمية انتاجها النتايج المذكورة وبيان لمية شرائطها
مذكور في الكتب المنطقية وقد بيناها في الايضاح احسن بيان
قال الثالث في مواد الحجج اقول المراد بمواد الحجج القضايا التي تتألف
الحجج منها اذا عرفت هذا فنقول الحجة اما ان تكون عقلية ان كانت
بان يكون للسماع مدخل فيها صح
ماخوذة من العقل او نقلية ان كانت ماخوذة من النقل والاولى
اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا

او يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او يكون
مشبهة باحديهما من مقدمات البرهان والخطابة وتسمى مغالطة
هذا تقريرها في الكتاب واعلم ان ما ذكره المص فيه غير مشهور عند ارباب
الصناعة فان المشهورات من مقدمات الجدل وقد جعلها من مقدمات
الخطابة والمقبولات والمسلمات في بادي الراي من مقدمات
الخطابة ولم يذكرها وايضا مقدمات المغالطة ليست مما تشبه مقدمات
البرهان اي اليقينيات او مما تشبه مقدمات الخطابة اي المظنونات
اذ المشبهة بالمظنونات غير معتبرة اصلا لانها ان اوقعت ظنا فهي
من المظنونات والا فلا اعتبار بها وقد زعم انها من مقدمات المغالطة
بل مما تشبه مقدمات البرهان او مما تشبه مقدمات الجدل اي المشهورات
والقياس المؤلف من الاول يسمى سوفسطائيا ومن الثاني قياسا
مشاغبيا وكلاهما مغالطة فالسوفسطائي بازاء الحكيم والمشاغبي
بازاء الجدلي دون الخطيب كما ظنه المص وايضا اخل بذكر المقدمات
الشعرية ههنا وزعم فيما بعد انها من مقدمات المغالطة كما سيجيء وهو
غلط لما ستعرفه واما تحقيق الكلام في الصناعات الخمس ومقدماتها على وجه

او يكو

يليق بنا فيستدعى كلاما بسيطا لا يليق بامثال هذا المختصر قال
والمبادي اليقينية الخ اقول المبادى اليقينية قضايا يجزم العقل بها بمجرد
تصور طرفيها وان كان تصور طرفيها بالكسب كقولنا الكل اعظم من الجزء
وتسمى اوليات فان العقل يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية
فان الجزم فيها بالاسناد بتوسط الوسط وتسمى ايضا بديهيات او قضايا
يجزم العقل بها بسبب واسطة يتصورها الذهن عند تصور الطرفين مثل
الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين فان الانقسام بمتساويين وسط حاضر
في الذهن دايما عند تصور الاربعة والزوجية وتسمى هذه قضايا قياساتها
معها لاقتران تصور الوسط بتصور الطرفين او قضايا يجزم الحس بها سواء
كان حسا ظاهرا كقولنا النار حارة او حسا باطنا كعلمنا بالمنا وتسمى هذه
القضايا مشاهدات وحسيات واعلم ان الجازم بالاسناد في هذه القضايا ليس هو
الحس بل العقل بمعونة من الحس كما تبين في موضعه او قضايا يجزم
بها الحس والعقل معا وذلك الحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس
يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب كالعلم بوجود
بغداد ومكة وتسمى هذه القضايا متواترات وانما قيد المخبر عنه بكونه

محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم بكثرة الشهادات لانه اذا كان
بديهيا فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيها لا غير وان كان نظريا
فالجزم فيه انما يحصل بالبرهان دون الشهادة وانما قيد بامكان الوقوع
لانه لو اخبر عن المستحيل جميع العالم لا يحصل للعاقل الجزم فيه وانما قيد المخبرين
بامتناع تواطيهم على الكذب اذ لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم ضرورة
واعلم ان الحاكم في هذه القضايا هو العقل دون الحس لكن لما كان العقل
انما يجزم بهذه القضايا بواسطة الشهادات وهي مسموعة قال او كلاهما معا
والحس هو حس السمع او الحس هو غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء
على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي بان ذلك الترتب
ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا
فهناك سبب وان لم يطلع على حقيقته كمشاهدة ترتب الاسهال على شرب
السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا تجربيات فالحاكم في هذه القضايا
العقل بواسطة حس هو غير حس السمع وهو المشاهدة فلهذا قال او غيره وقد
يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين لانضمام قراين الى المشاهدة
بحيث يزول معها التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته

بحسب قربه وبعده عنها وتسمى حدسيات فعلم من هذا انحصار المبادي
اليقينية في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او
الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يحكم بمجرد تصور الطرفين
وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او
بواسطة وسط غايب وذلك ينافي المبدائية وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات
وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس اما حس السمع وهو المتواترات او غيره
وح اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة فوق مرة او مرتين وهو
التجربيات اولا وهو الحدسيات وفي هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي قال واما الظنيات
اقول واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا
كقولنا فلان يطوف بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من
يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات اعترف بها الجمهور
من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل حسن
والظلم قبيح وهو مثال المصلحة العامة وكشف العورة مذموم مثال
الحمية ومواساة الفقراء محمودة مثال الرقة والفرق بين المشهورات و
الاوليات ان العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح

ونحوهما بخلاف الاوليات قال مقدمات المغالطة اقول واما مقدمات المغالطة
فقضايا الوهم في امور غير محسوسة قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا
يوافق الحس لا يقبله (اي حكم الوهم) كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في الجسم وهذا الضرب من
القضايا اقوى تأثيرا في النفس من المشهورات التي ليست باولية ويكاد يشاكل
الاوليات ولولا ان العقل والشرايع عزلتها لعدت من الاوليات وانما يعرف
كذبها لان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض ما حكم به كما حكم الوهم
بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا يخاف
عنه المنتج لقولنا الميت لا يخاف عنه فاذا وصل العقل والوهم النتيجة نكص وقد يستعمل في
المغالطة المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت ترغب النفس في شيء كقولهم في ترغيب
النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سيالة او تذكر لتنفير النفس عن شيء كقولهم
في تنفير النفس عن العسل انه مرة مقيئة واكثر المخيلات كاذبة وقد
تكون صادقة اذ ليس من شرط التخييل الكذب واكثر ما يستعمل المخيلات
فانما يستعمل في القياسات الشعرية والغرض منه انفعال النفس بالترغيب
والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان الحسنة والاصوات
الطيبة قال والثانية اقول والثانية وهي الحجة النقلية دليل صح نقله اي

ونحوهما

نقل بعد ما انه ممن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي
دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى
وذلك يدل عقلا على صدقهم كما سياتي في بحث النبوات والنقل ممن عرف
صدقه عقلا هو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا بان يبلغ الناقلون
حد التواتر لانهم اذا لم يبلغوه امكن تواطؤهم على الكذب وانما قيد التواتر
بقوله عندنا لان النقل لو تواتر عند غيرنا لم يفد اليقين لنا بل لمن تواتر عنده
وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها
اذ العربية تطلق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم
لو لم يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلمنا عدم الاشتراك اذ لو كان
مشتركا جاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي
اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون المراد غير موضوعه الاصلي وعلمنا عدم الاضمار
لانه جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص
لانه يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط وعلمنا عدم
النسخ اي التخصيص بحسب الازمنة لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بالزمان الذي
ورد فيه النص وعلمنا عدم النقل لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا عدم

المعارض العقلي الذي لو كان لرجح نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان
ظاهره الا انه يدل على استواره على العرش حسب ما فسره ابن عباس والمعارض
العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام موجود وراجح اذ
العقل اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على
العقل يلزم تكذيب العقل الذي هو الاصل لتصديق النقل الذي هو الفرع
وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب
الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل **قال الفصل الرابع** اقول
لما فرغ من قوانين النظر اشار الى احكامه وفي هذا الفصل مباحث الاول
ان النظر الصحيح وهو المستجمع للشرايط يفيد العلم بالحاصل منه والسمنية انكروا
وجود النظر المفيد للعلم مطلقا وقالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون
انكروا وجوده في الالهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها
دون الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء كالضاحك لشيء
كالانسان وعلم مع العلم باللزوم وجود الملزوم وهو وجود الانسان او علم
اللازم وهو عدم الضاحك علم من الاول وهو العلم باللزوم مع العلم بوجود
الملزوم وجود اللازم وهو وجود الضاحك وعلم من الثاني وهو العلم باللزوم



مع العلم بعدم اللازم عدم الملزوم وهو عدم الانسان وايضا من علم ان
العالم ممكن وعلم ان كل ممكن فله سبب علم قطعا ان للعالم سببا فعلم من هذا
ان الفكر الصحيح المفيد للعلم موجود فيلزم بطلان المذهبين لان الدليل الثاني
من الالهيات وانما ذكر مثالين للنظر الصحيح المفيد للعلم اذ الاول استثنائي
والثاني اقتراني **قال** احتجت السمنية **اقول** احتجت السمنية بوجوه الاول
ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان للناظر خلافه كساير
الضروريات والتالي باطل وان كان نظريا فاحتاج الى نظر اخر وعاد
الكلام فى لازم النظر الثانى بانه ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان
نظريا يحتاج الى نظر آخر ولزم التسلسل الثانى المطلوب بالنظر ان كان معلوما
فلا طلب نحوه لامتناع تحصيل الحاصل فلا يوجد النظر اذ النظر هو الطلب
وان لم يكن معلوما فاذا حصل للناظر فكيف يعرفه بانه مطلوبه لعدم شعوره
به الثالث انا نعلم ان الذهن لا يقوي على استحضار مقدمتين معا لانا
نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا فى
تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخري وان المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا
فاذا لم يحصل المقدمتان معا فى الذهن ولم ينتج المقدمة الواحدة لم يكن

النظر المفيد موجودا الماعرفت **قال** واجيب **اقول** واجيب عن الاول بان
العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري وكذا العلم باستلزام المقدمتين على
الترتيب الحاصل له ايضا ضروري على معنى ان كل من حصل له ذلك ان العلمان
حصل له العلم بالحاصل عقيب النظر ضرورة لا بمعنى البديهي حتى لا يجوز ان
يظهر خلافه والتحقيق فيه ان المراد ان كان لزوم الحاصل عقيب المقدمتين
اياهما فنختار انه ضروري قوله لو كان كذلك لما بان للناظر خلافه قلنا لا نم
واما يلزم ان لو كان الحاصل ضروريا وان كان الحاصل فنختار انه نظري
قوله يلزم التسلسل قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان لزومه عن المقدمتين نظريا
وهو ممنوع وخلاصته ان الضروري له معنيان احدهما حصوله من غير روية
على وجه لا يظهر خلافه والثاني حصوله بعد شيء على وجه يجب لزومه له ونحن
نختار كونه ضروريا لا بمعنى الاول بل بالمعنى الثاني وهو وجوب لزومه
وايضا ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع بل ربما يجوز ان يظهر الخطاء بعد النظر
اذا لم يكن النظر مشتملا على جميع الشرايط المذكورة ولا نزاع فيه واجيب عن
الثاني بان طرفي المطلوب بالنظر معلومان اما بذاتيهما او بعارض من
عوارضهما والنسبة مبهمة اي لا يعلم ان النسبة الواقعة بينهما واقعة



بالايجاب ام بالسلب والمطلوب تعيين النسبة فاذن حصل للناظر تميز عن
غيره بواسطة تصور طرفيه المعلومين وحاصل الجواب منع الحصر وهو
ان المطلوب يجوز ان يكون معلوما من وجه دون وجه فطلبه لا يكون تحصيلا
للحاصل لانه ليس معلوما بتمامه وبعد الحصول يجوز عرفانه للشعور به من
وجه وانما خص الجواب بالتصديقات مع ورود الشك في التصورات
ايضا لان الجواب عنها قد مر واجيب عن الوجه الثالث بان الذهن يستحضر
المقدمتين كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة بينهما كما في الشرطية المتصلة
او يحكم بالمعاندة بينهما كما في الشرطية المنفصلة وهذا الحكم يستدعي تقدم
تصور معاضرو قال واحتج اقول احتج المهندسون على ان النظر الصحيح لا
يفيد العلم في الالهيات بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور
لما عرفت وذات الله تعالى غير معقولة ولا جايزة التعقل لما سنذكره في
الكتاب الثاني من الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما عليه بشيء من الصفات
وغيرها فلا يفيد النظر في الالهيات تصديقا يوجب اسناد امر الى ذاته
تعالى وهو المطلوب الثاني ان اقرب الامور الى الانسان ان يعلم هويته
التي يشير اليها الانسان بقوله انا اعني نفس الانسان وانت في مباحث

النفس

النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي اي ما حقيقتها وفي ان النفس
كيف هي اي اهي جسم او جسماني ام مفارق كما ستقف عليها ايها المتعلم اذا
وصلت اليه واذا كان النظر لا يفيد العلم باظهر الاشياء بالنسبة الى
عقولنا فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى
المنزه عن ان يحيط به الادراك والاوهام فلا يكون النظر مفيدا في الالهيات
لشيء وهو المطلوب قال واجيب الى اخره اقول واجيب عن الوجه الاول
بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصورهما بكنه حقيقتهما
وذات الله تعالى معلوم باعتبار فيجوز انتساب امر اليه فيجوز ان يفيد النظر
في الالهيات شيئا واجيب عن الوجه الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي
دليل على عسر تحصيل العلم من النظر في الالهي ولا شك في ذلك اذ الوهم يلابس
العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت في الالهي
الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهي الا الافراد
من الاذكياء الراسخين في العلم الذين لا يفسد اعتقادهم بادنى شبهة
وليس الكلام في العسر بل الكلام في الامتناع وما ذكرتم لا يوجب امتناع
تحصيل العلم من النظر قال فروع اقول هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم

الاول ان النظر الصحيح يعدّ الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدئها تعالى عند الحكماء
والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض على الذهن من الواجب تعالى عقيب النظر
الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول الافعال
الله تعالى المتكررة انه تعالى فعلها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء
اي يمتنع ان لا تفيض المبدأ المفارق النتيجة على هذا الذهن عقيب العلم بالمقدمتين
المترتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء اخر كحركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن
الفاعل بلا واسطة كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر
عن الفاعل بتوسط شيء اخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد
انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون باسناد النتيجة الى النظر وباسناد
النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باسناد النتيجة الى العقل الفعال والعقل
الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة فالحكماء والمعتزلة
يقولون باسناد النتيجة الى الله تعالى لكن انتهاءً لا ابتداءً وتبين فساد
قولهم ببيان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداءً لكونها ممكنة

لحدوثها

لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة
والحكماء ولكن لا يدل على اثبات قول الاشعري الا ان يقول وليس على الله
تعالى شيء واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر الصحيح متكررا غير واجب
فيكون عاديا قال الثاني الاشبه اقول الثاني من الفروع وهو ان الاشبه
بالحق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين من
ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين للمقدمتين اعني التفطن للجهة
التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب بان يعلم انه كيف اندرجت
المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها من
غير ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوت
الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم ان العلم
باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة ضرورة
واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال المص
والاشبه ولم يقل والحق قال الثالث اقول الثالث من الفروع وهو ان
المشهور ان النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في
الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل اي الجزم

بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل بخلاف والحق عند المص ان الفساد
في النظر ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة
صحيحا فاسدا من جهة المادة يستلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان
العالم قديم واعتقد ان كل قديم فهو غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة ان
العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد
مقصورا على الصورة او شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك
النظر الجهل اذ المستلزم هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب منتف
فلا يستلزم قال الثاني اقول البحث الثاني من مباحث النظر ان النظر
الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ويستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى
المعلم كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقائق الالهية
بل لا بد من امام معصوم في كل زمان لتعليم طرق المعاش والمعاد والارشاد
الى وجود الادلة ورفع الشبه وهو يكون مؤيدا من عند الله تعالى ويكون
عقله اكمل حتى يستقل بادراك الاشياء من غير معلم اخر ونسبته الى الخلق
كنسبة ضوء الشمس الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا من
المثال في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل في

عقله

عقله ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية
وحصل ان كل ما هذا شانه يحتاج في وجوده الى فاعل اضطر الى العلم بان
العالم له فاعل ثم اذا علم ايضا كون ذلك الفاعل واجب الوجود كما
سيتلى عليك علم بالضرورة بان العالم له صانع واجب الوجود سواء
كان هناك معلم او لا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرائطها
المعتبرة في الاستلزام الا بتعليم معلم وح يجب وجوده احتج الاسماعيلية
على ما ذهبوا اليه بان الخلاف مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل
فيها لما كان كذلك كما في البديهيات وايضا فان الانسان لا يستقل بعقله
بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة وامثالها فكيف يكون مستقلا
باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء
ما اتوا بالنظر الصحيح في مطالبهم تلك فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع
لهم ذلك الاختلاف المستمر واجيب عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من
القياس الفقهي انما يدل على العسر وهو مسلم ولا نسلم انه لو كان معلم موصوف
بما ذكرتم يعلم المبادئ والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل
ولا نزاع في هذا انما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم

وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ضرورة قال الثالث اقول البحث الثالث في
وجوب النظر النظر واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة
فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه من الآيات الآمرة
بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه وفيه نظر
واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته لا تتم
الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم
الدور فيتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو
واجب والا لزم التكليف بالمحال وهو محال فالنظر واجب وانما قيدنا بقولنا
المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكوة المقيد بوجود النصاب
الحولي فان ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا وبقولنا مقدورا
للمكلف ليلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض على دليل المعتزلة
بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسياتي
الكلام في حكم العقل بانه باطل بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر
وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يحصل بقول
الامام المعصوم كما هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام كما ذهب اليه علماء الهند او متصوفة

الباطن

الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني فلجواز التكليف بالمحال عندنا و
اذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمة ممنوعة كان باطلا ضرورة واعترض
على الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب
قبل البعثة بنفي لازمه وهو العقاب على الترك وتوجيه هذا الاعتراض
ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة ولو وجب قبل
البعثة لوجب ان يعاقب على تركه لكن اللازم وهو العقاب قبل البعثة
منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو
الوجوب عقلا فقوله وما كنا معذبين الاية يدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع
قيل لو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء لان النبي عم
اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف لا ينظر في المعجزة
ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر بالشرع ما لم ينظر في
المعجزة فلا ينظر حتى لا يجب عليه شيء من الواجبات وذلك افحام الانبياء
وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم لافحم الانبياء ايضا لان
وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات تفتقر الى انظار
دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الاشارة اليها واذا كان كذلك فللمكلف

ان نقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر وما لم اعرف وجوب النظر لا انظر

فلا انظر حتى لا يلزم علي شيء وذلك ايضا يقتضي افحام الانبياء عم **قال**

الكتاب الاول في الممكنات **اقول** لما فرغ من تقديم المقدمة

اعني معرفة قوانين النظر اراد ان يشرع في المقصود وهو علم الكلام وقد

بيّنا ماهيته وموضوعه في كتاب الايضاح وانما قدّم البحث عن الممكنات

على البحث عن الالهيات لان ادراكها ايسر واسهل من ادراك الالهيات

ولهذا قدم البحث عن الامور الكلية عن البحث عن ساير الممكنات والمراد

بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة اما بين جميع الموجودات

كالوجود والوحدة والماهية على راي المتكلمين واما بين جميع المعدومات

كالعدم والامور الجارية مجرى الامور العامة وهي المشتركة اما بين اكثر الموجودات كالماهية على راي الحكيم واما بين اكثر المعدومات كالامتناع

والامور الجارية مجرى انواع الامور العامة وهي التي تنقسم الامور العامة

اليها كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول فان

الوجود ينقسم اليها **قال** الفصل الاول **اقول** المعلوم اي المتصور

ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود وان لم يكن له تحقق في الخارج فهو

المعدوم فالمعلوم ينحصر في القسمين ومنا اي ومن الاشاعرة من ثلث

القسمة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين بان قسم القسم الاول اي

المتحقق في الخارج الى قسمين وقال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار

نفسه اي لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق

باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي

الصفات المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول

اي الصفات المميزة كقابضية البصر المميزة للسواد عن البياض وحدّوا

الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فالقيد الاول

يخرج الذوات وقوله غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الثبوتية

وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية وقوله قائمة بموجود احتراز

عن صفات المعدوم وهو منقوض بالجوهرية على مذهبهم اذ هي حالة من الاحوال

مع انها صفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم

والتعريف الصحيح للحال مذكور في كتاب الايضاح وقال اكثر المعتزلة

المعلوم ان تحقق في نفسه اي يكون ذاته متقررة في الخارج فهو الشيء والثابت

وان لم يتحقق في نفسه كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان

فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة تطلقون المعدوم على المنفي ايضا
فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم
اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى المنفي وزاد مثبتوا
الحال من المعتزلة قسما اخر فقال الكاين اي ماله الكون في الخارج ان
استقل بالكاينية اي لا تكون كاينيته تبعا لكاينية امر اخر فهو الذات
الموجودة وان لم يستقل بالكاينية اي تكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر
فهو الحال كالصفات قال وقال الحكماء اقول قال الحكماء في قسمة المعلومات
كل ما يصح ان يعلم بوجه ما ان كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق
بوجه ما فهو المعدوم وانما جعلوا مورد القسمة ما صح ان يعلم بوجه لا المعلوم
لان اكثر الاشياء ليس بمعلوم وان صح ان يعلم فلو قال المعلوم يلزم خروجه
عن القسمة ثم قسموا الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان
تحقق في الذهن فهو الذهني وان تحقق في خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا
الموجود الخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم
لذاته وهو الممكن وقسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يتقوم حال
فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع

محل

محل يتقوم ما حل فيه ليخرج الهيولي عنه فان الهيولى محل للصورة وليست
بمتقومة بها قال والمتكلمون قسموه الى ما لا اول لوجوده وهو القديم الخ اقول
والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اي لا يكون مسبوقا
بالعدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي يكون مسبوقا بالعدم وهو الحادث
وقسموا الحادث الى متحيز اي ماله حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء
الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى الحال في المتحيز
وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه والمتكلمون
استحالوا وجود ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشاركه الباري
تعالى في هذا النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم للباري
تعالى التركيب منهما وهو محال ومنع بان ما ذكرتم من العوارض السلبية والاشتراك
في العوارض لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما في العوارض
مطلقا فلان البسايط كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض
مع عدم التركيب واما في السلبية فلان كل بسيطين فرضا مشترك في سلب ما عداهما
عنها قال الفصل الثاني في الوجود والعدم اقول تصور الوجود بديهي لوجوه
الاول هو ان الوجود المطلق جزء من الوجود المتصور بديهة وهو الوجود المضاف



اعني وجودي وتصور جزء المتصور بديهة بديهي فالوجود بديهي وفيه نظر لانه
ان اراد بقوله وجودي بديهي ان علمه بكنهه ما هيته وجوده بديهي فممنوع وان اراد
به ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول
الشيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك **قال** الثاني التصديق البديهي **اقول** هذا هو
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا وتقريره هو ان التصديق
البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على معنى ان الشيء لا يكون
موصوفا بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم معا
مسبوق بتصور الوجود وتصور العدم وتصور مغايرة الوجود والعدم التي هي
الاثنينية التي يتوقف تصورها على تصور الوحدة لكون هذه التصورات الاربع
جزءا من هذا التصديق والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصورات
هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب واعترض عليه وقيل هذا
التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل على بداهته لكنهم بينوا بداهته
وان لم يكن بديهيا لم يفد المطلوب لان السابق على التصديق الغير البديهي لا يجب
ان يكون بديهيا فلا يلزم ان يكون الوجود بديهيا **قلنا** نختار ان هذا التصديق
بديهي مطلقا وبداهته متوقفة على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب لا على حصول

العلم

العلم بداهته حتى لا يحتاج الى دليل على بيان بداهته اذ يجوز ان يكون الشيء
بديهيا وبداهته غير بديهية بل محتاجة الى دليل ولقائل ان يقول على اصل
الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا التصديق لكن التصديق موقوف على
تصور الجزء باعتبارها لا على تصور حقيقته واذا كان كذلك كان هذا التصديق
مسبوقا بتصور الوجود باعتبارها ولا يلزم من تصور الوجود باعتبار ما بداهته اذ كل
كسبي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما **قال** الثالث الوجود بسيط **اقول** هذا هو الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على كون الوجود بديهيا ان الوجود بسيط لانه يمتنع
تركبه من الموصوف به اي من الموجود والا يلزم ان يكون الشيء جزءا من نفسه
وهو محال ويمتنع تركبه من الموصوف بنقيض الوجود اي من المعدوم والا
يلزم ان يكون نقيض الشيء جزءا منه وهو محال واذا امتنع تركبه من الموجود والمعدوم
امتنع تركبه مطلقا لان كل شيء اما موصوف بوجود او بنقيضه واذا امتنع تركبه
يكون بسيطا واذا كان كذلك لا يحد اذ المحدود هو المركب دون البسيط كما
عرفت ولا يرسم الوجود ايضا لان الرسم معرف والمعرف للشيء يجب ان يكون اعرف
منه لما عرفت لكن لا شيء اعرف من الوجود بالاستقراء وان كان بالاستقراء شيء
اعرف من الوجود فلا يرسم به لان الرسم لا يعرف كنه الحقيقة لما عرفت واذا

امتنع تحديد الوجود ورسمه يكون توقيفه محالا فيكون بديهيا وفيه نظر اذ لا يلزم
من امتناع توقف الشيء بداهته **قال** الثاني في كونه مشتركا **اقول** مفهوم الوجود
وصف مشترك بين جميع الموجودات عند الجمهور وخالفهم الشيخ ابو الحسن
الاشعري وقال لفظ الوجود مشترك بين الموجودات دون مفهومه لنا انا نجزم
بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا فلو لم يكن مفهوم الوجود
وصفا مشتركا لكان وجود كل شيء اما عين ماهيته او زايدا عليها مخالفا لوجود
غيرها وعلى كل تقدير يلزم من التردد في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا عدم
الجزم بوجوده اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثاني فلوجوب عدم
الجزم في كل خاص عند التردد في مخصصه وايضا نقسم الموجود الى الواجب والجوهر
والعرض بقولنا الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه والدليل الاول ضعيف لانا لا نم الجزم بوجود
الشيء عند التردد في ماهيته بل ربما الجزم باطلاق لفظة الوجود عليه وكذا
الثاني لجواز ان يكون مورد القسمة مشتركا بين اقسامه بالاشتراك اللفظي
كما تقال العين اما باصرة واما فوارة واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود وصف
مشترك بين الموجودات بان مفهوم السلب واحد وهو عدم التحقق فلو لم يتحد مفهوم

مقابله

واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجدها نفس الوجود ولا مشتملا
على الوجود بل وجد الوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود فيحل الوجود في الماهية كالبياض في الجسم
بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود
زائدا الا في العقل اصفهاني

مقابله وهو الوجود بل تعدد بان يكون مقابل العدم وجودات مختلفة بطل الحصر
العقلي وهو ان يكون الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون
معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بغيره لكن الحصر العقلي غير باطل بديهة فيلزم
اتحاد مفهوم الوجود فيلزم اشتراكه ضرورة ومنع هذا الاستدلال بان كل ايجاب
له سلب تقابله اي ليس مفهوم السلب امرا واحدا بل هو متعدد تعدد الايجاب
واذا كان كذلك لا يبطل الحصر العقلي اذ معنى قولنا الشيء اما ان يكون موجودا
او معدوما هو ان الشيء اما موجود بوجوده الخاص به او مسلوب عنه ذلك الوجود
والعقل حاكم بصحة هذا الحصر **قال** الثالث **اقول** الوجود زايد على الماهيات
سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا فانه ذهب
الى ان وجود كل شيء سواء كان واجبا او ممكنا عين ذلك الشيء وخلافا للحكماء في
الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات
زايد عليها لنا ان نقول الوجود زايد على جميع الماهيات اما في الممكنات
فلان الوجود ليس نفس ماهياتها بوجوه الاول انا نتصور الماهيات الممكنة
كالمثلث مثلا ونشك في وجودها الذهني والخارجي حتى تقوم عليهما البرهان
والمعلوم غير المشكوك فالوجود ليس نفس الماهية فان قلت ان اردتم

بالشك في وجودها انا لا نتصور وجوده الذهني والخارجي فممنوع وان اردتم به انا
لا نعلم حصول احد الوجودين له فمسلم ولكن لا يلزم من هذا الا مغايرة الماهية
للتصديق بحصول الوجود لها قلت لا شك في تصور الماهية مع الغفلة عن
تصور وجودها الذهني والخارجي اذ حصول الشيء في العقل غير تصور حصوله
وفيه نظر لانا لو سلمنا ذلك لكن لا نم ان كل ماهية ممكنة هو بهذه الحيثية حتى
يلزم مطلوبكم وهو القضية الكلية الثاني من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس
نفس الماهيات الممكنة هو ان الحقايق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجودها
ليست كذلك اي لا تقبل الوجود والا يلزم ان يكون الشيء قابلا لنفسه ولا
العدم والا لكان الشيء قابلا لنقيضه وهو محال فوجوداتها ليست نفس ماهياتها
وفيه نظر لانا لا نم ان قبول الوجود للوجود قبول الشيء لنفسه لجواز ان
يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي
وايضا لا نم استحالة قبول الشيء لنقيضه فان قلت لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول
والشيء لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا
عدميا وهو ممنوع الثالث من الوجوه الدالة على ان الوجود ليس نفس الماهيات
الممكنة هو ان الماهيات الممكنة متخالفة بالحقيقة وغير مشتركة والوجود مشترك

والمشترك

والمشترك غير ما ليس بمشترك فالوجود غير الماهية وفيه نظر لانه مبني على ان
مفهوم الوجود مشترك معنى وقد عرفت ما فيه واذا ثبت بهذه الوجوه فلا يكون
الوجود نفس الماهيات ولا جزءا منها والا لكان اعم الاجزاء الداخلة
فيها فكان جنسا لها فكانت لها فصول تشارك تلك الماهيات في مفهوم الوجود
لامتناع ان يكون فصول الماهيات الموجودة امورا معدومة واذا كان فصولها
امورا موجودة فيكون لهذه الفصول فصول اخر موجودة لتميزها عن الماهيات
ويتسلسل وفيه نظر لان نقيض قولنا الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات هو
قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وح لا يلزم شيء مما ذكرتم سلمناه لكن لم لا
يجوز ان يكون الوجود عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتيازها عن الماهيات
الى فصول ولقايل ان يقول هذا الجواز مناف للغرض المذكور واحتج الشيخ
ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين ماهيته بانه لو زاد الوجود
على الماهية لكانت الماهية في نفسها معدومة لقيام الوجود بالمعدوم لعيانه
بالماهية المعدومة ح قلنا الوجود ليس قايما بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم
بل بالماهية من حيث هي هي والماهية من حيث هي هي ليست بمعدومة **قال**
واما في الواجب **اقول** واما ان الوجود في الواجب زايد على ماهيته فلوجوه الاول

ان وجوده تعالى لو تجرد عن الماهية لتجرد لعلة غير ذاته اذ لو لم يتجرد لعلة
غير ذاته لتجرد لاجل ذاته والوجود مقتضيا في الواجب التجرد وفي غيره لا
فيلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة احدة مشتركة وانه محال و
اذا كان تجرد وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون ممكنا وهو محال وقيل عليه لم
لا يجوز ان يتجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب لعروضه اذ التجرد لكونه عدم
العروض امر عدمي والامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا يحتاج الى علة وجودية
قلنا في جوابه فالتجرد ح يحتاج الى عدم الموجب وعدم الموجب مغاير لذاته تعالى
فالواجب في تجرده يحتاج الى عدم الموجب المغاير له فيكون ممكنا ثم قيل سلمنا
ان التجرد يحتاج الى علة ولكن لم لا يجوز ان يكون علته هو وجود الواجب فقوله
يلزم التنافي بين لوازم الوجود الذي هو طبيعة واحدة وذلك محال قلنا لا نم
ان الوجود طبيعة واحدة بل هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن
بالتشكيك واذا كان مقولا بالتشكيك يكون وجود الواجب مخالفا لوجود
الممكن فلا يلزم ما ذكرتم قلنا لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك وان سلم فكون
الوجود مقولا بالتشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة بين وجود الواجب
ووجود الممكن اذ لو منع المساواة فيكون بين الوجودين مخالفة في الحقيقة وح

فلا يخلو من ان يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم
التركيب من ما به الاختلاف وما به الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة
الكلية بين الوجودين وقد بان فساده لانا بينا ان الوجود بسيط و
مشترك بين الوجودين وجود الواجب ووجود الممكن معنى واذا كان
الوجودان متساويين في تمام الحقيقة امتنع تنافي لوازمهما ولقائل ان يقول
سلمنا ان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة لكن لا نقتضيها ايضا
وكلامكم انما تم ان لو اقتضاها وايضا لو سلم ان الوجود مقول بالتشكيك
على الوجودين لكن الامر الواقع على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من
عوارضها اذ لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها او جزءا
من ماهياتها واياما كان يلزم الاختلاف في نفس الماهية او في جزئها
وانه باطل واذا كان من عوارضها فيكون الوجود من عوارض وجود
الواجب ووجود الممكن وح فالمعروضات ان تماثلت او تجانست لزم
المحالان المذكوران وهو اما تنافي اللوازم على تقدير تماثل الوجودين او كون
الواجب مركبا على تقدير تجانس الوجودين اذ التماثل عبارة عن الاتحاد في
النوع والتجانس عبارة عن الاتحاد في الجنس كما سيجيء وان تباينت المعروضات

كان كل واحد من الوجودين مخالفا لوجود الاخر بالذات ومشاركا له في مفهوم
هذا العارض اعني مطلق الوجود وهو عين المدعى لانا لا نعني بكون وجود الواجب
زايدا على ماهيته الا ان الواجب شيء عرض له الوجود وقد ثبت هذا فثبت
المدعى وفيه نظر لانه ما لزم من هذا الدليل الا ان للواجب وجودا خاصا
عرض له مطلق الوجود فان ارادوا بكون وجوده زايدا على ماهيته هذا
المعنى فلا مخالفة بين الحكماء وبينهم في هذه المسئلة وان ارادوا ان له ماهية
مفهومها غير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لزم من هذا الدليل
فاعرف هذا فانه دقيق غريب **قال** الثاني **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان وجود الواجب زايد على ماهيته وتقريره انه تعالى مبدا
الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان هو الوجود وحده من غير اقتران
بماهية فالمبدا اما نفس الوجود او هو مع قيد التجرد الذي هو قيد سلبي فلو
كان نفس الوجود لشاركه تعالى في المبدائية كل وجود لان كل وجود مساو
لوجود الواجب في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين
وجود الواجب ووجودات الممكنات وهو محال ولو كان الوجود مع التجرد
يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدا الممكنات فيكون مبدا الممكنات معدوما

لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل وهذا الوجه ضعيف لانا
لا نم ان وجود الواجب مساو لساير الوجودات في تمام الماهية بل وجود الواجب
تعالى مباين لوجودات الممكنات في الماهية اعني وجوده الخاص واما قوله لان
الوجود مفهوم مشترك فممنوع وان سلم فلا يلزم منه الا ان مطلق الوجود الذي
هو لازم لوجود الواجب ووجود الممكنات امر واحد ولا يلزم من الاشتراك في
اللوازم المساواة بين ماهيات الملزومات التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات **قال** قيل الى اخره **اقول** قيل على هذا الوجه بانه لم لا يجوز ان يكون المبدا
نفس الوجود فقوله لو كان كذلك لشاركه تعالى في المبدائية كل موجود قلنا
لا نم لم لا يجوز ان يكون شرط تاثير الوجود في الغير تجرده عن الماهية وساير الوجودات
لما كانت مقترنة لم تكن موثرة لفقدان شرط التاثير وهو التجرد فلنا في كل
وجود يكون سببا للتاثير في الغير الا ان الاثر تخلف عنه لاجل فقدان
شرط يمكن حصوله معه وهو التجرد اذ مفهوم الوجود لا ينافي التجرد وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نم ان التجرد يمكن حصوله مع كل وجود لانا بينا ان
وجود الواجب مباين لوجودات الممكنات **قال** الثالث **اقول** هذا هو الوجه
الثالث من الوجوه الدالة على ان وجود الواجب تعالى زايد على ماهيته

لان

وتقريره ان تعالى وجوده تعالى معلوم بديهة او استدلالا وذاته غير
معلومة فوجوده غير ذاته وفيه نظر لانا لا نسلم ان وجوده الخاص الذي هو
عبارة عن حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود العام الذي هو لازم لهذا
الوجود ولساير الوجودات ولا يلزم من العلم باللازم العلم بالملزوم قال احتج
الحكماء اقول احتج الحكماء على ان وجوده تعالى عين ماهيته بان وجوده لو زاد على ماهيته
لكان عارضا لماهيته فاحتاج الى معروضه الذي هو الماهية ضرورة فيكون ممكنا لان
كل محتاج ممكن ولو كان ممكنا لاحتاج الى سبب وذلك السبب ان كان سببا مقارنا
وهو ذاته يلزم ان تكون ذاته متقدما على وجوده بالوجود لوجوب تقدم العلة
الموجدة على المعلول بالوجود فيكون لذاته وجود قبل وجوده وينتقل الكلام الى
ذلك الوجود ويلزم التسلسل وان كان سببا مباينا اعني غير ذاته يلزم ان تكون
ذاته محتاجا في وجوده الى الغير فيكون ذاته ممكنا وهو باطل وجوابه عن احتجاج
الحكماء بان سبب وجوده هو العلة المقارنة اعني ذاته تعالى ولا يجب تقدم ذاته
على وجوده بالوجود فان ماهيات الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة على وجوداتها
بالوجود واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدم اجزاء الماهية ليس بالوجود فان
وجود الجزء والكل واحد على مذهب الحكماء وفيه نظر اذ الفرق واضح بين العلة

الموجدة

الموجدة والعلة القابلة فان الاول مفيدة للوجود والمفيد للوجود لابد وان
وكلامنا في العلة الموجدة دون القابلة
تكون له الوجود بديهة والثانية مستفيدة للوجود والمستفيد للشيء لابد وان لا يكون
له ذلك الشيء والا لزم تحصيل الحاصل فان قلت لا نم ان المفيد للوجود لشيء لابد
وان يكون له وجود قبل ذلك الشيء وانما يلزم ذلك ان لو افاد الوجود لغيره
اما لو افاد لنفسه فلا والا لزم كون الشيء موجودا قبل نفسه قلت المحتاج الى العلة
الموجدة على تقدير العروض هو وجوده تعالى والمفروض ان العلة الموجدة للوجود
هو الماهية فيكون الماهية ح مفيدة للوجود للغير فيجب ان يكون له وجود قبل وجوده
فيلزم التسلسل المذكور وفيه نظر فان وجوده وان كان غير ماهيته لكنه ليس وجودا
لغير ماهيته فلا يلزم ذلك ولا نم ان اجزاء الماهية ليست متقدمة عليها
بالوجود كيف وقد صرحوا بان من علامات اجزاء الماهية تقدمها على الماهية
بالوجودين الذهني والخارجي قال فرع اقول هذا الفرع يمكن ان يكون جوابا
لسؤال مقدر وتقرير السؤال ان تعالى لم لا يجوز ان يكون وجود الواجب
زايدا على ذاته ويكون سببه صفة قايمة بذات الواجب لوجود فلا يلزم تقدم
ذات الواجب لوجود على وجوده بالوجود ولا احتياج ذاته في وجوده الى
منفصل وتقرير الجواب هو ان تعالى اتصاف الشيء بالوجود لا يمكن ان يكون

لاجل صفة قائمة بذلك الشئ فان قيام الصفة بذلك الشئ فرع على كون ذلك الشئ
موجودا فيكون وجود ذلك سابقا على تلك الصفة فلو تعلل كون ذلك الشئ
موجودا بتلك الصفة يلزم تقدم تلك الصفة على وجود ذلك الشئ ولزم الدور
وهذا التفريع على كون وجود الواجب زايدا على ماهيته اما اذا كان نفس
وجوده فلا احتياج الى هذا والحق ان هذا انما تتميم لاحتجاج الحكماء او تذنيب
لهذا البحث ففي تسميته بالفرع تعسف **قال** الرابع **اقول** لما فرغ من مباحث
الوجود شرع في مباحث العدم فنقول المعدوم ليس بثابت في الخارج حالة
العدم وهذا معنى قولهم المعدوم ليس بشئ لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي
او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت ينتج فالمعدوم ليس
بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من المنفي فالمعدوم لم يكن نفيا
صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص اعني بين المعدوم والمنفي وهو
باطل واذا لم يكن المعدوم نفيا كان ثابتا والمعدوم مقول على المنفي اذ
التقدير هو ان المعدوم اعم من المنفي فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت
ينتج فالمنفي ثابت وهو محال واذا بطل كون المعدوم اعم من المنفي تحقق
احد القسمين الاولين ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر لانه ان

اراد

اراد بالمعدوم المعدوم الممكن فالحصر ممنوع اذ بينه وبين المنفي مباينة
وان عنى بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا يجوز ان يكون اعم من المنفي
ويكون نفيا صرفا قوله لو كان نفيا صرفا لم يبق فرق بين الخاص والعام
قلنا لا نم بل يمتاز الخاص عنه بان يمتنع وجوده في الخارج دون العام
لجواز حصوله في المعدوم الممكن سلمنا ان للمعدوم ح ثبوتا بوجه اي
يكون له ثبوت اذا وجد في ضمن المعدوم الممكن فالصادق ح قولنا بعض
المعدوم ثابت وهو لا يصلح ان يكون كبرى في الشكل الاول **قال** احتجت
اقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم حالة العدم ثابت بحجتين الاولى ان
المعدوم لكونه معلوما بعضه كطلوع الشمس غدا الآن دون بعض لكثير من
المعدومات التي لا تخطر ببالنا ولكونه مقدورا بعضه كالحركة التي اقدر
عليها دون بعض كالطيران الى السماء ولكونه مرادا بعضه كالمشي الى بيت
الحبيب دون بعض كالمشي الى بيت الرقيب متميز اذ لو لم يكن متميزا
استحال الحكم على بعضه بهذه الامور وعلى البعض بمقابلها وكل متميز ثابت لان كل
متميز ثبت له التميز وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في الخارج فكل معدوم ثابت
وهو المطلوب الثانية ان الامتناع نفي محض لانه صفة للممتنع الذي

هو منفي وصفه المنفي نفي محض و الا لزم قيام الوجودي بالمنفي وهو باطل واذا
كان الامتناع نفيا محضا فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ووجوب
كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف
به اعني المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المطلوب واجيب عن احتجاج المعتزلة
بان الاحتجاج الاول منقوض بالخياليات والممتنعات والمركبات وبنفس الوجود
وتوجيه النقوض ان نقال لو صح ما ذكرتم بالنقض الاجمالي يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج
لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض اذ نعقل الامتياز بين شريك الاله
واجتماع الضدين كما في المعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في
العدم ضرورة وكذا يلزم ان يكون المتخيلات كانسان ذي راسين وانسان عديم
الراس ثابتة اي في حالة العدم في العدم بمثل هذا البيان مع انها غير ثابتة اتفاقا وكذا يلزم
ان يكون المركبات ثابتة في العدم بمثل ما ذكر لكن ثبوتها فيه محال اذا المركب عبارة
عن مجموع الاجزاء متلاقية متماسة مع هيئة مخصوصة وذلك لا يتصور في العدم
ضرورة وكذا يلزم ان يكون وجودات من الماهيات قبل دخولها في الخارج
متحققة في الخارج بمثل ما ذكر مع ان تلك الوجودات غير متحققة في العدم للمناقضه
الوجود العدم والحاصل ان التميز الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي بالنقوض

الاربعه

الاربعه واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور
العقلية التي لا تحقق لها في الخارج على ما نبينه واذا كان كذلك فلا يلزم من
ثبوت الامكان الثابت في العقل للمعدوم الممكن ثبوته في الخارج ضرورة قال
الخامس اقول اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو
بكر من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين في اول امره واحتجوا
على ذلك بحجتين الاولى ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات وهو ليس بموجود
ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به
اذ لو كان موجودا لساوي غيره من الماهيات في الوجود فيزيد وجود الوجود
على ماهيته لان ماهيته مخالفة لسائر الماهيات وما به المساواة زايد على ما به المخالفة
فللوجود وجود اخر زايد عليه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وانه
محال فثبت ان الوجود ليس بموجود ولا بمعدوم ايضا لانه لا يتصف الوجود
بما ينافيه وهو العدم واذا لم يكن الوجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود
والا يلزم اجتماع النقيضين
صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال فثبت القول به والثانية
ان السواد يشارك البياض في اللونية لكون اللون جنسا لهما ويخالفه في السواد
اي في خصوصية السواد وما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل ما به المشاركة
وما به المخالفة كان احدهما قائما بالاخر والا لاستغنى كل منها عن الاخر فلا يلتيم

ما به الاشتراك اعني الوجود غير
ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف
للماهياتها والوجود ليس بموجود والا
لساوى غيره في الوجود لان الوجود وصف
مشترك بين الموجودات ولا شك ان
الوجود مخالف للماهيات بوجه وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود
المشترك بين الوجود وبين الماهيات
الموجودة مغاير لخصوصية ماهية الوجود
التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود
اخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم
التسلسل ٥ اصفهاني

منها حقيقة واحدة لوجوب افتقار اجزاء المركب بعضها الى بعض واذا كان احدهما
قايما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين اذ لو كان احدهما او كلاهما
جوهرا يلزم تركب السواد الذي هو عرض من الجوهر وانه محال كما سنذكره وان
عدم كل ما به المشاركة وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركب السواد الموجود
عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع واذا كان كل منها لا يكون موجودا ولا معدوما
ثبت القول بالحال وهو المدعى وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم قيام احدهما
بالاخر الاستغناء فان الحيوان والناطق ليس احدهما قايما بالاخر مع ان لاحدهما
افتقارا الى الاخر **قال** والجواب **اقول** الجواب عن الاحتجاج الاول ان الوجود
موجود قوله لو كان موجودا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل
قلنا لا نم ذلك بل وجوده عين ذاته ويمتاز عن ساير الموجودات بقيد سلبي
وهو ان وجوده غير عارض للماهية بخلاف ساير الموجودات فلا تسلسل وانت
تعلم ان هذا لا يصح على مذهب الاشاعرة فان وجود الماهيات عندهم غير عارض
لها ولا على مذهب الحكماء فان وجوده تعالى عندهم عين ذاته فهذا القيد السلبي
لا يصلح للتمييز على المذهبين والجواب عن الاحتجاج الثاني بان اللونية والسوادية
موجودتان قايمتان بالجسم الاسود الا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام

الاخر فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغناء او نقول احدهما قايمة بالجسم والاخرى
قايمة بتلك القايمة بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع قلنا امتناع
قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين اللونية والسوادية في العقل
اي مطلقا ممنوع وانما يمتنع قيام العرض بالعرض اذا لم يكن الثاني
لا في الخارج اذ وجود اللون في الخارج بعينه وجود السوادية اذ ليس في الخارج
شيء هو اللونية مغاير لشيء هو السوادية واذا كان كذلك فلو عدما او احدهما
في الخارج لا يلزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر وفيه نظر وهو ان
التركيب العقلي يستلزم التركيب الخارجي والا لكان حكم العقل بالتركيب فيما لا تركيب
فيه جهلا واذا كان مركبا في الخارج يلزم ما ذكرنا وفي هذا النظر نظر يعرف
بالتامل **فصل** الفصل الثالث **اقول** اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها هو وتلك
الحقيقة في نفسها مغايرة لكل ما عداها لازما كان او مفارقا ولنضرب لك مثالا
كالتعجب والضحك بالقوة
في الانسانية ونقول الانسانية من حيث هي انسانية لا واحدة ولا كثيرة على
معنى ان كلا منهما او احدهما ليس نفس مفهومها وان لم تخل الانسانية عن صدق
احدهما عليه لا في الخارج ولا في الذهن وكذا القول في ساير المتقابلات اللاحقة
بالانسانية كالوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فالماهية من حيث
هي تسمى المطلق وتسمى الماهية بلا شرط شيء فان اخذت الماهية مع المشخصات

واللواحق العارضة لها سمي مخلوطا اي بالمشخصات واللواحق العارضة
وتسمى ايضا الماهية بشرط شيء وهو اي المخلوط موجود في الخارج وهو ظاهر وكذا
الاول اي الماهية بلا شرط شيء موجودة لكونها جزءا من الماهية المخلوطة الموجودة
في الخارج لتركب المخلوط من الماهية مع المشخصات واللواحق كما مر وجزء الموجود
موجود فالماهية بلا شرط شيء موجودة وان اخذت الماهية بشرط الخلو عن
المشخصات واللواحق سمي مجردا اي عن المشخصات واللواحق وتسمى ايضا بشرط
لا شيء اي بشرط ان لا شيء معه من المشخصات واللواحق والمجرد عن المشخصات
انما يكون في العقل دون الخارج اذ كل موجود في الخارج متشخص وان كان كون ذلك
المجرد في العقل من اللواحق لان كونه مجردا في العقل ايضا اعتبار فلا يكون مجردا
الا ان المراد بكونه مجردا تجريد العقل اياه عن اللواحق الخارجية فعلم مما ذكرنا
ان المجرد والمخلوط يتباينان تباين اخصين تحت اعم وهو المطلق فان المطلق
اعم منهما وهو منقسم اليهما اذ نقول الماهية اذا اخذت مع المشخصات فهو المخلوط
وان اخذت مع حذف المشخصات فهو المجرد وكان الماهية المطلقة جنسا لهما وهما نوعان
لها تمايز كل منهما عن الاخر بفصل وهو الاخذ مع المشخصات والاخذ مع حذفها وبما
ذكرنا من ان المجرد يباين المخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا

مجردا خارجيا باقيا ازلا وابدا وهو المسمى بالمثل الافلاطونية معللا بان المجرد هو
الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية وجزء الموجود موجود وانما قلنا ذلك
اذ يمتنع ان يكون المخلوط جزءا مشتركا بين المخلوطات ضرورة وهو باق لا يفسد
بفساد المخلوطات انما الفاسد هو الانسانية المحسوسة وانما ظهر ضعف زعم
افلاطون لان احد المتباينين لا يكون جزءا من المباين الاخر الثاني
البحث الثاني في اقسام الماهية فنقول الماهية اما ان تكون بسيطة وهي
التي لا جزء لها واما ان تكون مركبة وهي التي لها جزء والمركبة اما مركبة خارجية
اي ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج بان يكون وجود بعضها متميزا عن وجود
الاخر وهي في الجواهر كالانسان المركب من البدن والروح فان وجود الروح
متميز عن وجود البدن ولهذا يبقى بعد فناء البدن وفي الاعراض كالمثلث
المركب من الخطوط الثلاثة فان وجود كل خط متميز عن وجود الخط الاخر
وفي هذا المثال نظر او مركبة عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج بل في العقل
وتلك في الجواهر كالمفارقات مثل العقول ان جعلنا الجوهر جنسا لها وذلك
لانه لا بد لها من فصول تميز بعضها عن بعض فالعقول مركبة من الجواهر ومن
فصول لها في العقل وفي الخارج بسيطة ليس لها اجزاء متميز بعضها عن بعض في

الاعراض كالسواد المركب من اللونية ومن خصوصية السواد ومن قابضية
البصر وهذا الامتياز في الذهن لان الذهن يحكم بان اللونية فيه مغايرة
لقابضية البصر من حيث هي واما في الخارج فلا امتياز لان اللونية وقابضية
البصر ان كانتا محسوستين كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين
وهو باطل بديهة وان كان احديهما محسوسا فقط كان الاحساس بالسواد
اما احساسا باللونية المطلقة او بقابضية البصر وذلك باطل ايضا وان لم
يكن شيء منهما محسوسا فان لم يحصل عند الاجتماع محسوس لم يكن السواد
محسوسا اصلا وان حصل فهو معلول لاجتماعهما خارج عنهما لخروج المعلول
عن العلة عارض لهما فالتركيب لا يكون في السواد بل في قابله وفاعله اذ لا
نعني بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة فعلم بان اجزاء السواد لا يتميز بعضها
عن بعض وفي هذا الدليل انظار مشهورة لا نطول الكتاب بايرادها والاجزاء
اما ان يكون متداخلة ان كان بينها عموم وخصوص كالاجناس والفصول
التي هي اجزاء الانواع او متباينة ان لم يكن كذلك والاجزاء المتباينة اما
متشابهة كوحدات العشرة المتشابهة في الوحدة او متخالفة والمتخالفة
اما متخالفة عقلية غير محسوسة كالهيولى والصورة او متخالفة خارجية

محسوسة كاعضاء البدن وايضا فالاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها
اي لا يدخل العدم في مفهوماتها وهي ما حقيقية اي لا يكون من الامور النسبية
كما سبق مثاله في العشرة المركبة من الوحدات او يكون اضافية
باسرها كاجزاء الاقرب فانه مركب من القرب وزيادة القرب وكل منهما
اضافي او يكون ممتزجة من الاجزاء الحقيقية والاضافية كالسرير فانه
مركب من الاجزاء الحقيقية وهي الاخشاب ومن النسبة التي هي بين الاخشاب
المعتبرة في تحقق ماهية السرير واما ان يكون الاجزاء بعضها وجوديا وبعضها
عدميا كاجزاء الاول فانه وضع لامر ثبوتي يكون مبدا لغيره ولا يكون له
مبدا فروع من فروع لمباحث انقسام الماهية الفرع
الاول هو للماهية البسيطة قيل البسايط غير مجعولة بجعل جاعل اذ لو
لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب ضرورة ولو كانت محتاجة
الى سبب لكانت ممكنة اذ المحوج الى السبب هو الامكان على ما سنبينه
والامكان اضافة يعرض للشيء بالقياس الى غيره فيستدعي شيئين
والبسايط ليس فيها شيان والا كانت مركبات فلا يعرض الامكان
البسايط قلنا الامكان اعتبار عقلي كما يجي يعرض للبسايط بالنسبة

الى وجودها وذلك لا ينافى البساطة الفرع الثانى للماهية المركبة المركب ان
قام بنفسه استقل احد اجزائه اى يكون احد اجزائه قايما بنفسه وقام بالقيام م
الباقى من الاجزاء بذلك الجزء المستقل كالحيوان الابيض فانه مركب من
الحيوان القائم بنفسه والبياض القائم به لكونه حالا فيه وان قام المركب
بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء المركب كالسواد المركب من اللونية و
قابضية البصر القائمتين بالجسم الاسود او قام بذلك الغير بعض المركب
وقام البعض الاخر بالبعض القايم بالغير كالحركة السريعة فان الحركة
قايمة بالغير الذى هو محلها والسرعة قايمة بالحركة فان قلت المركب القايم
بنفسه يجوز ان يكون جميع اجزائه مستقلا كالانسان المركب من
البدن والنفس الناطقة فلا يجب ان يكون بعض اجزائه مستقلا دون
بعض قلت ذلك واجب فان في كل مركب لا بد من جزء يوجب لارتباط
ساير الاجزاء كالجزء الصورى مثلا وهو قايم ببقية الاجزاء فههنا
الارتباط اعنى تعلق التدبير قايم بهما الثالث هذا هو الفرع
الثالث للماهية المتداخلة الاجزاء قيل يجب ان يكون الفصل علة
لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو

باطل

باطل او لا يكون الجنس علة للفصل ايضا فيستغنى كل من الجنس والفصل عن
الاخر فيمتنع التركيب منهما فلا يحصل منهما ماهية مركبة فى الخارج لوجوب
افتقار بعض اجزاء المركب الى بعض لكن التركيب منهما واقع فيكون الفصل
علة لوجود الجنس وهو المطلوب قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه
الشئ فى الجملة اى العلة الناقصة فنختار ان الجنس علة للفصل قوله فيلزم م
الفصل الجنس قلنا لا نم اذ لا يلزم من علية الجنس الفصل بهذا المعنى استلزام
الجنس الفصل وانما يلزم ذلك ان لو كان الجنس علة تامة للفصل وان
اردتم بالعلة ما يوجب الشئ اى جميع ما يتوقف عليه الشئ اعنى العلة التامة
فنختار ان كلا من الجنس والفصل ليس بعلة للاخر قوله فيستغنى كل منهما عن
الاخر قلنا لا نم ذلك اذ لا يلزم من عدم علية احدهما الاخر بمعنى العلة الموجبة
الاستغناء مطلقا اى استغناء كل منهما عن الاخر لجواز ان يكون الفصل
امرا حالا فى الجنس كالقوى النباتية القائمة بالجسم النباتى فان كلا
منهما ليس علة تامة للاخر مع ان لاحدهما احتياجا الى الاخر الثالث
لما فرغ من مباحث الماهية شرع فى البحث عن الامور اللاحقة
بها وهى التعينات اذا عرفت هذا فاعلم ان الماهية من حيث هى لا تابى الشركة

التعين صفة يميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج و الذهن قوله عن كل ما عداه ليخرج الخاصة لانها
وان كانت يميز الموجود لكن لا تميز عن كل ما عداه فان الضاحك وان ميز افراد الانسان عن اشياء اخر لكن
لا يميزها عن كل ما عداها لان كل فرد يغايره سائر الافراد وهو لا يميز عنها و قوله في الخارج و الذهن ليخرج خاصة
النوع الذي انحصر في شخص كخاصة الشمس والقمر فانها وان يميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج لكن لا
يميز عما يغايره في الذهن فانها لا يميز عن افراده الذهنية او نقول التعين صفة تمنع وقوع الاشتراك
في موصوفها و هذا اوضح لعله فبوده و قيل التعين هو كون الشي بحيث يمنع ان
يقال انه هو هذا عند اعتباره في الخارج ه شرح صحائف

اي يجوز حملها على كثيرين و التشخص يابى الشركة اي يمتنع حمل الشخص على كثيرين فالتشخص
مغاير للماهية فاذن في الشخص امر زائد على الماهية هو التشخص و التعين ويدل
على وجود التشخص و التعين امران اي يدل على كون التعين امرا ثبوتيا امران
الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج فيكون التشخص موجودا
في الخارج لان جزء الموجود موجود ضرورة وهذا ضعيف لانه ان اراد بالشخص
الموجود في الخارج معروض التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ لا
يلزم من وجود المعروض وجود العارض وان اراد به المجموع المركب منهما
فلا نم انه موجود الثاني لو كان التعين امرا عدميا لكان عدما لتعين اخر اذ لو لم
يكن عدما لتعين اخر لكان عدما للاتعين العدمي فيكون ثبوتيا لان عدم العدم
ثبوت والتقدير بخلافه واذا كان التعين عدما لتعين اخر فيكون احد
التعينين ثبوتيا لان ذلك التعين الذي هذا عدمه ان كان ثبوتيا فظاهر
وان كان عدميا يكون هذا ثبوتيا لان عدم العدم ثبوت واذا كان احد
التعينين ثبوتيا و هو مماثل للتعين الاخر اذ حقيقة التعين حقيقة واحدة
فيكون التعينان ثبوتيين و هو المدعى و لقائل ان يمنع تماثل التعينات
اذ لو تماثلت التعينات في مفهوم التعين لم يحصل التشخص من انضمام التعين

الى الماهية لان ضم الكلي الذي هو التعين الى الكلي الذي هو الماهية لا يفيد
الجزئية كما تعقل الانسان الورع الذي يتكلم كذا في وقت كذا في
يوم كذا فمع كل منها شركة و فيه نظر اخر لانا لا نم ان اللاتعين امر عدمي
وان سلم جاز ان يكون التعين و اللاتعين امرين عدميين كالامتناع
و اللاامتناع و ايضا لم لا يجوز ان يكون عدما لامر ثالث و لقائل ان يقول
ذلك الامر الثالث ان كان معدوما يكون التعين امرا ثبوتيا اذ عدم
المعدوم و رفعه ثبوت وان كان امرا موجودا فذلك يكون متعينا فيكون
موصوفا بالتعين و الشي لا يكون موصوفا بعدمه واكثر المتكلمين
المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية محتجين بوجوه الاول
ان التعين لو زاد على الماهية لشارك افراد التعين في التعين لان له
ماهية مشتركة بين افراده مقولة عليها و تمايزت تلك الافراد بعضها
عن الاخر بتعين اخر فللتعين تعين اخر و الكلام فيه كالكلام في الاول
و لزم التسلسل و اجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية
المقولة على الجوهر و العرض كذلك و ان التعينات متخالفة و متمايزة بالذات
لا بتعين اخر فلا حاجة الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل الثاني ان التعين

لو زاد على الماهية فاختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعي
تميز الحصة عن غيرها اي يتوقف على تميز الحصة عن غيرها من الحصص
والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص
بلا مرجح لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص التعين بهذه الحصة لان الغير
المعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول
بحصص الاجناس اي لو صح ما ذكرتم وجب عدم اختصاص الفصول بحصص
الاجناس بعين ما ذكرتم لكن الاختصاص حاصل فلا يصح ما ذكرتم واجيب
عن الدليل بان اختصاص الحصة بهذا التعين يقتضي تميز الحصة مع
الاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا
زايدا على الماهية فانضمام التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع
انضمام التعين الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق هذا التعين
به اما ان يقتضي تعينا اخر وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي
تعينا اخر فيلزم وجود الماهية بدون التعين وهو المطلوب واجيب
بان الوجود انما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم التسلسل ولا المطلوب
وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق التعين بالماهية متاخرا عن لحوق الوجود

وهو ممنوع فرع هذا فرع على كون التعين امرا وجوديا زائدا
قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصرت تلك الماهية نوع
في شخصها كماهية الواجب اذ لو تعددت تلك الاشخاص كان لكل
منها تعين لا يوجد في الاخر ضرورة فيلزم ان يكون الماهية مستلزمة
للتعينات المختلفة لكونها مقتضية لها لذاتها وهو باطل لامتناع
المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا اي وان لم تكن الماهية
مقتضية للتشخص لذاتها فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض
تكتنف موادها من الفصل والوصل والوضع والمكان والزمان
والحركة الى غير ذلك لان تعليل تشخص الماهية بالمباين محال لان
نسبة المباين عن الماهية الى جميع اشخاصها على السوية فلو اقتضى
اختصاص تعين لشخص دون غيره لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل
وبالحال في التعين محال لان الحال متاخر عن المحل والعلة متقدمة
فيعلل بمحل التعين وهو المواد واعراضها المكتنفة بها كما ذكرنا فيتعدد
الاشخاص بتعدد المواد وقيل عليه لا يجوز ان يكون تشخص الماهية
معللا بتشخص المواد وعوارضها فان تشخص المواد ان تعلل بحقايقها

لم يتعدد لزعمكم بان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها
في الشخص الاول وان تعلل بتشخص مواد ما وعوارضها فللمواد
مواد اخر فيتسلسل المواد والحق احالة تعليل تشخص افراد الماهية
الى ارادة الفاعل المختار كما سيجئ فانه تعالى يقتضي اختصاص كل مادة
بتشخص مناسب لها الفصل الرابع الفصل الرابع في
الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه اربعة مباحث
البحث الاول في ان هذه الامور اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج
اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول فلانهما لو وجدا في الخارج ولم
يكونا من الاعتبارات العقلية لكان نسبة وجود الوجوب الى ماهيته
بالوجوب ونسبة وجود الامكان بالامكان والا لكون نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالامكان ونسبة وجود الامكان الى ماهيته
بالوجوب وح يكون الوجوب ممكنا والامكان واجبا ولو كان كذلك
لامكن الواجب لاتصافه بالوجوب الموصوف بالامكان ووجب الممكن
لاتصافه بالامكان الموصوف بالوجوب وهو محال فثبت ان نسبة وجود
الوجوب الى ماهيته بالوجوب ونسبة وجود الامكان الى ماهيته بالامكان

فيلزم التسلسل واما الثاني فلان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو
عبارة عن الوجوب اعني استحالة الشيء الوجود لذاته ولا اقتضاء الوجود
بحسب الذات الذي هو عبارة عن الامكان الذي هو محوج الى الايجاد
الذي هو سابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب
ووجود الممكن اعني ان الوجوب سابق على وجود الواجب لان ما لا يقتضي
الوجود اي لا يستحقه لا يحصل له الوجود والامكان سابق على ايجاد الممكن
والايجاد سابق على وجود الممكن بديهة فالامكان سابق على وجود الممكن
فلو كان كل منهما امرا وجوديا لزم تقدم الصفة على الموصوف في الوجود
لكون وجود الواجب موصوفا بالوجوب ووجود الممكن بالامكان
وتقدم الصفة على الموصوف محال لان ثبوت الصفة للموصوف من
فرع ثبوت الموصوف في نفسه وفيه نظر اذ الوجوب ليس متقدما
على وجود الواجب بل هو عينه والمراد بالامكان ان كان هو الامكان
الاستعدادي فهو ليس بصفة لوجود الممكن بل هو قوة للماهية
وان كان المراد به الجهة فهو ليس محوجا الى السبب وليس سابقا
على الايجاد لكونه متاخرا عن الوجود لكونه نسبة بينه وبين الماهية

قيل قيل على الدليلين على سبيل المعارضة بان الوجوب
والامكان يناقضان الامتناع الذى هو عدمي لكونه محمولا على
العدمات فيكونان وجوديين لان نقيض العدمي وجودي ضرورة
قلنا نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض
الاعتبارات العقلية والوجوب ليس نقيضا لما يكون عدما لموجود
خارجي وكذا الامكان لكون كل منهما نقيضا لامتناع والامتناع
ليس عدما لموجود خارجي بل هو من الاعتبارات واما الحدوث
واما ان القدم والحدوث من الاعتبارات العقلية فلانهما
لو وجدا في الخارج كَقِدَمُ القِدَمُ وَحَدَثَ الحُدُوثُ والا لحدث
القدم وقدم الحدوث فيكون القديم حادثا لاتصافه بالقدم و
اتصاف القدم بالحدوث ح ويكون الحادث قديما لاتصافه بالحدوث
واتصاف الحدوث بالقدم ح وكلاهما محالان وان قدم القدم وحدث
الحدوث فننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ولزم
التسلسل الثاني البحث الثاني في احكام الوجوب لذاته
وهى اربع الاول ان الوجوب لذاته ينافي الوجوب لغيره اى الواجب

لذاته

لذاته لا يكون واجبا لغيره اذ الواجب لغيره هو الذى يرتفع بارتفاع
الغير فلو كان الواجب لذاته واجبا لغيره لوجب ارتفاعه بارتفاع
الغير وح لا يكون واجبا لذاته اذ الواجب لذاته هو الذى يستحيل
ارتفاعه مطلقا الثاني من احكام الوجوب لذاته هو ان الوجوب لذاته
ينافي التركيب اى الواجب لذاته لا يكون مركبا لاحتياج المركب
الى الاجزاء المغايرة للمركب لكون الجزء غير الكل فلو كان الواجب
لذاته مركبا لكان محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير ممكن لذاته
فالواجب لذاته ممكن لذاته وانه باطل الثالث من احكام الوجوب
لذاته هو ان الوجوب لذاته لو قدر كونه ثبوتيا كما هو مذهب الحكماء
لما زاد على الذات كما هو مذهبهم ايضا اذ لو كان زايدا على الذات
ح لاحتاج الى الذات الذى هو غيره لكونه خارجا عن الذات لكونه وصفا له
قايما به والممكن لكون المحتاج الى الغير ممكنا لذاته فالوجوب لذاته
يكون ممكنا لذاته فالواجب لذاته يكون ايضا ممكنا لذاته لما عرفت
ومما قيل على هذا الدليل من الاعتراض وهو ان الوجوب لذاته نسبة
بين الذات وبين الوجود فيتاخر عن الذات لكون النسبة متاخرة

فيزيد على الذات لامتناع كون المتاخر عن الشيء نفس ذلك الشيء
وجزءه المتقدم عليه بناء في الغرض المذكور اعني كون الوجوب لذاته
نسبة ينافي كونه امرا ثبوتيا لان النسبة من الامور العدمية كما
سيجيء الرابع من احكام الوجوب بالذات ان الوجوب بالذات
لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود موجودان واجبا
الوجود وسنذكره عدم كون اشتراك الوجوب لذاته بين اثنين في الالهيات
في اثبات وحدانيته تعالى فالواجب هذا يمكن ان يكون اشارة
الى الجواب سوال مقدر وتقريره ان يقال الوجوب لذاته جاز ان يكون
مشتركا بين اثنين لكونه واقعا لكون صفات الواجب تعالى كلها
واجبة والا لامكن زوالها عن ذاته وانه محال فيكون الوجوب
مشتركا بين الواجب لذاته وبين صفاته فيبطل قولكم الوجوب
لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين والجواب عنه ان ذات واجب
الوجود اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي انما هو للذات وحدها
دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا يمكن زوالها نظرا
الى الذات الثالث البحث الثالث في احكام الامكان وهي

اربع

اربع الاول ان الامكان محوج الى السبب اي علة الاحتياج الى المؤثر
انما هو الامكان لان الممكن لما استوى طرفاه اعني طرف الوجود
وطرف العدم بالنسبة اليه امتنع ان يحصل وجوده الا لمرجح
لامتناع الترجيح من غير مرجح والعلم بامتناع الترجيح من غير
مرجح بديهي فان قلت لو كان امتناع الترجيح من غير مرجح بديهيا
لكان عند العقل مثل ساير البديهيات كقولنا الواحد نصف
الاثنين ونحوه كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن
اذا عرضنا على العقل لم نجده في قوة ساير البديهيات وتحقق التفاوت
دل على تطرق الاحتمال اليه قلنا الفرق بين امتناع الترجيح من غير
مرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه من البديهيات
عند العقل انما هو للالف بهذه البديهيات والاستيناس بمعاودة
وذلك لا يقدح في بداهتها قيل قيل على الدليل المذكور ان
الحاجة الى المؤثر ليست ماهية ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لكانت
ممكنة لانها صفة الممكن اذ يقال الممكن محتاج الى المؤثر واذا كانت
ممكنة فيكون لها حاجة اخرى وينقل الكلام الى تلك الحاجة ويتسلسل

[illegible]

وايضا لو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لكانت متقدمة على الممكن الموصوف
بالحاجة الذي نسبت الحاجة اليه لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر
في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر المؤثر فيه وتاثير
المؤثر متقدم على وجود الاثر اعني على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة
على الممكن الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من
هذين الدليلين ان الحاجة عدمية واذا كانت الحاجة عدمية فلا يكون
لها علة اذ الامور العدمية لا تحتاج الى العلة والمؤثرية ايضا ليست
ثبوتية لان المؤثرية لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة
بينه وبين الاثر فكانت محتاجة الى المؤثر لاحتياج الصفة الى الموصوف
والنسبة الى المنتسبين فكانت ممكنة واذا كانت ممكنة فيستدعي
مؤثرا له مؤثرية اخرى وينقل الكلام الى مؤثرية المؤثر ويتسلسل
واذا كانت المؤثرية عدمية فلا يمكن ان يحصل بواسطتها من المؤثر
وجود الممكن ضرورة وايضا تاثير الشيء في الشيء غير معقول لان التاثير
حال الوجود ايجاد للموجود وايجاد الموجود تحصيل الحاصل وهو محال
وحال العدم يكون ايجاد الشيء حال عدمه وايجاد الشيء حال عدمه

يقتضي

يقتضي حصول وجوده حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وايضا
لو احتاج الوجود لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لامكانه
الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب
واجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك
الثاني وهو ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية
المؤثرية ان لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا اذ
لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون الشيء موصوفا به
كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان الموصوف
به يكون امرا معدوما وفيه نظر لانهم ما ادعوا ان الممكن لا يكون
محتاجا حتى يتوجه عليهم ما ذكره بل قالوا ان الحاجة ليست معللة بالامكان
لكونها صفة عدمية مستغنية عن العلة وكذا ما قالوا ان الشيء لا يمكن
ان يكون مؤثرا بل قالوا لا يمكن ان يصدر عن المؤثر بواسطة المؤثرية
التي هي صفة عدمية وجود الاثر اللهم الا ان يقول المستدل اذا ثبت ان
الحاجة ليست امرا ثبوتيا وان المؤثرية ايضا كذلك وجب ان لا يكون
الممكن محتاجا والشيء لا يكون مؤثرا الا ان عند الشيخ ابي علي رحمه الله لا فرق

بين قولنا ليس الشيء محتاجا ومؤثرا وبين قولنا حاجته ومؤثريته عد منه
فبطل ما ذكرتم ح يكون الجواب منع صحة قول الشيخ لا ما ذكروا وعن
السك الثالث المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر
لان وجود المؤثر يحصل وجود الاثر وح سقط ما ذكرتم من الترديد
وفيه نظر لانه ان اراد بالاستتباع صدور وجود الاثر عنه او امرا
لا ينفك عن الصدور فالشك باق بحاله وان اراد امرا ينفك عن
الصدور فذلك ينافي التاثير لغة واصطلاحا واجيب ايضا عن الشكوك
الثلثة بامر واحد وهو ان العلم بان شيئا ما يؤثر في شيء او بان شيئا
ما يحتاج الى شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وفيه نظر اذ مجرد دعوى
بداهة الشيء لا يكفي في بداهته وعن السك الرابع بان العدم ان لم يوصف
بالامكان فلا اشكال اذ الكلام في الممكن والعدم ليس بممكن ح وان
وصف بالامكان جاز ان يكون العدم اثر المؤثر ويكون المؤثر فيه
على ما سبق من النفس في بحث التجرد عدم علة الوجود ولصعوبة هذا
الاشكال اي السك الرابع قيل علة الحاجة هو الحدوث فقط او الامكان
والحدوث حتى لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر ويحتاج الوجود وليس كذلك

لان الحدوث صفة الوجود فيكون متاخرا عن الوجود لتاخر الصفة
عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة والتاثير
متاخر عن الحاجة كما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بهذه المراتب
فلا يكون علة للحاجة ولا جزءا من علتها ولا شرطا لتاثير علتها لكون
هذه الامور متقدمة على الحاجة الثاني الحكم الثاني من احكام الامكان
هو ان الموصوف به اي الممكن لا يكون احد طرفيه اعني الوجود والعدم
اولى به لذاته بحيث يكفي تلك الاولوية في وقوع ذلك الطرف لانه
ح اعني عند صدور الطرف الراجح ان امكن طريان الطرف الاخر
اعني الطرف المرجوح فاما ان يطرا الطرف المرجوح بسبب فيتوقف
الاولوية في حصول الطرف الراجح الى عدم ذلك السبب فلا يكون
تلك الاولوية كافية او يطرا لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح
وهو محال وان لم يمكن طريان الطرف المرجوح كان الاولى واجبا و
المرجوح ممتنعا فلا يكون الممكن ممكنا هذا خلف الثالث الحكم
الثالث من احكام الامكان هو ان الممكن ما لم يتعين صدوره عن
موثره اي ما لم يجب صدوره عن علته التامة لم يوجد لانه لو وجد ولم يجب

حاصل الكلام الممكن محفوف بوجوبين

صدوره عن العلة التامة امكن ان تتخلف عن العلة التامة لكن
التخلف عن العلة التامة محال فامكان التخلف يكون ايضا محالا
لان امكان المحال محال وذلك التعيين اعني تعيين صدور الممكن عن
موثره يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل
العدم والا لزم الجمع بين النقيضين واذا لم يقبل العدم يكون
واجبا وهذا الوجوب يسمى الوجوب اللاحق و بالضرورة بشرط
لانه ما دام موجودا يكون واجبا وهذا الوجوب
المحمول ايضا فالوجوبان انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق
انما عرض له بالنظر الى علته التامة والتالي بالنظر الى وقت وجوده
فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن
الرابع الحكم الرابع من احكام الامكان هو ان الممكن
يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء لان الامكان الموجب
للاحتياج الى المؤثر باق حالة البقاء واذا كان الموجب للاحتياج
باقيا يكون الاحتياج باقيا وانما قلنا ان الامكان حالة البقاء
باق لان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان ينفك عنه فينقلب
الممكن اما واجبا او ممتنعا لان ما ليس بممكن منحصر فيهما وانقلاب

الممكن

الممكن واجبا او ممتنعا محال وايضا لو كان ثبوت الامكان للممكن
بالامكان لاحتاج الممكن في حصول امكانه الى سبب موجب
حصوله فيه لكن تاثير المؤثر في الشيء مسبوق بالامكان لان الشيء
ما لم يكن ممكنا امتنع تاثير المؤثر فيه فيلزم ان يكون الامكان
سابقا على نفسه وانه محال بديهة قيل الممكن حالة البقاء مستغن
عن المؤثر فان اثر المؤثر ان كان في امر حاصل له يلزم تحصيل
الحاصل وهو محال او في امر متجدد فالحاجة الى المؤثر انما تكون للمتجدد
دون الباقي فيلزم خلاف المفروض قلنا المراد بالاثر دوام
الاثر بدوام موثره وح لا يلزم تحصيل الحاصل ولا خلاف المفروض
الرابع البحث الرابع في القدم والقدم ينافي تاثير الفاعل
المختار في الموصوف به اعني القديم لان تاثير الفاعل المختار في شي مسبوق
بالقصد اليه وقصد الفاعل المختار مقارن لعدم الاثر فان القصد
الى ايجاد الموجود محال واذا كان مقارنا لعدم الاثر فيكون تاثير
الفاعل المختار في شي مسبوقا بعدم ذلك الشيء فلا يكون ذلك الشيء قديما
لان القديم ما لا يسبق وجوده شي والحكماء انما اسندوا العالم مع

اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بقصد فالحاصل ان الكل اتفقوا على عدم جواز اسناد القديم الى
الفاعل المختار وجواز اسناده الى الموجب ثم المتكلمون اتفقوا
على نفي القديم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان
انكروا قدم صفاته تعالى لكنهم قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا مع الله
تعالى في الازل احوالا خمسة لا اول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية والالوهية وهذه الخمسة حالة اثبتها ابو هاشم وهي اي الالوهية
علة الاحوال الاربعة مميزة لذاته تعالى عن غيره فعلى هذا يكون القديم
امورا كثيرة ولقائل ان يقول هذا قول مثبتي الاحوال فقط لا قول جميع
المعتزلة ومع ذلك فان الاحوال ليست امورا موجودة في الازل فلا
تكون قديمة واعلم ان المصنف ما فسر القديم لانه يعرف من تفسير الحدوث ويعلم
تفسيره من تفسير الحدوث الخامس البحث الخامس في الحدوث
الحدوث هو كون وجود شيء مسبوقا بعدمه سبقا زمانيا ويسمى حدوثا
زمانيا وقد يفسر الحدوث بحاجة الشيء في وجوده الى غيره و
يسمى حدوثا ذاتيا وللقدم ايضا معنيان متقابلان لمفهومي

الحدوث احدهما حصول الشيء على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان
سابق على ذلك الحصول والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده
الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة اعني المحل اعم من ان يكون هيولى او موضوعا
ومدة اعني الزمان اما الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود
المحدث موجود قبل المحدث والا يلزم الانقلاب من الوجوب الذاتي
او الامتناع الذاتي وانه باطل فيكون لذلك الامكان محل غير
المحدث يقوم به الامكان وذلك المحل هو المادة فعلم بان الحادث
مسبوق بمادة واما الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم المحدث قبل
وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة
لوجوده ولا بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتاخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده
ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان
وهو ظاهر فهي بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بزمان واجيب
عن الاول اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان

الحدوث

الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني
اي عن الدليل الدال على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست
منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم بل قد تكون بغير ذلك كقبلية
اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات لعدم اجتماعهما
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون
له زمان الفصل الخامس في الوحدة و
الكثرة وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في بيان حقيقة الوحدة
والكثرة الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية ويندرج تحتها ما لا ينقسم اصلا كالمفارقات وما ينقسم الى
امور غير متشاركة في الماهية كالمركبات والكثرة ما يقابل الوحدة
وفي تعريف الوحدة نظر اذ يوجب ذلك ان تكون الكثرة المجتمعة
من المختلفات وحدة اذ تصدق عليها هذا التعريف ثم الوحدة
مغايرة للوجود ومغايرة للماهية فان الكثير من حيث هو كثير
موجود وانسان اي ماهية ومن حيث انه كثير ليس بواحد لا امتناع
ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من جهة واحدة وكذا الكثرة مغايرة

للوجود

للوجود والماهية بعين هذا الدليل وفيه نظر لانه اذا كان
المراد بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود هو ان جهة الكثرة
هي جهة الوجود فممنوع وان اراد به ان الكلي الطبيعي للكثير موجود
فمسلم لكن لا نم كذب قولنا من حيث هو كثير واحد والوحدة
ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود في الخارج وفيه ما مر في التعين ولان الوحدة
لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لامتناع ان تكون عدما
صرفا او عدما لامر اخر واذا كانت الوحدة عبارة عن عدم
الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون
النقيضان اعني الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لوجوب
ان يكون احد النقيضين وجوديا واذا بطل ذلك فالوحدة
وجودية والكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فتكون الكثرة
وجودية ايضا وفيه نظر لانا لا نم ذلك لجواز ان يكون كل واحد
من النقيضين عدميين كالعمى واللاعمى وعورض هذا الدليل
الدال على ان الوحدة امر وجودي بان الوحدات ليست امورا ثابتة

لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت متشاركة في كونها وحدات
لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات
فخصوصية كل واحدة منها تكون زائدة على ماهيتها النوعية فتلك
الخصوصيات هي وحدات اخر فيكون للوحدات وحدات
اخر وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل ولقائل
ان يقول ان وحدة الوحدة نفس الوحدة كما تقول وجود الوجود
نفسه فلا يلزم التسلسل والحق عند المصنف ان الوحدة والكثرة من
الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج فرع
هذا فرع على بحث الكثرة والوحدة اعلم ان الوحدة تقابل الكثرة
ضرورة فوجب ان تحقق ان التقابل بينهما على اي انحاء التقابل والحق
تأخر هذا عن بيان اقسام التقابل اذا عرفت هذا فنقول الوحدة لا
تقابل الكثرة بحسب الذات اذ ليس احديهما عدم الاخرى والا امتنع
الجمع بينهما فلا تقابل بينهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة لوجوب
ذلك فيهما ولا اضداد الاخرى ولا تضايفا لتقوم الكثرة بالوحدة
وامتناع تقوم احد الضدين او احد المتضايفين بالاخر فلا تقابل بينهما

بالضدية والتضايف ايضا اذ ليس بينهما تقابل باحدى هذه الوجوه
الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل
في هذه الاربعة كما سيجيء بل انما كان احديهما مقابلة للاخرى لكون
الوحدة مكيالا للكثرة [illegible]

بالضـ

لان الوحدات لو وجدت فى الخارج لكانت متشاركة فى كونها وحدات
لكون الوحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ ومتميزة بخصوصيات
فخصوصية كل واحدة منها تكون زائدة على ماهيتها النوعية فلتلك
الخصوصيات وحدات اخر فتكون للوحدات وحدات

بالضدية والتضايف ايضا اذ ليس بينهما تقابل باحدى هذه الوجوه
الاربعة فلا تقابل بينهما بحسب الذات اصلا لانحصار اقسام التقابل
فى هذه الاربعة كما سيجئ بل انما كان احديهما مقابلة للاخرى لكون
الوحدة مكيال الكثرة اذ الكثير انما تعد بالواحد وكون الوحدة
مكيال الكثرة اضافة عرضت للوحدة فالتقابل بينهما بالتضايف
لاجل هذه الاضافة العارضة لا بحسب ذاتيهما   التالى   البحث الثانى
فى اقسام الوحدات الواحد اى المقول عليه ذلك ان منع نفس مفهومه عن
حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان الواحد واذا لم
يمنع نفس مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه كثير من
وجه لامتناع ان يكون الشئ الواحد كثيرا وواحدا من جهة واحدة
فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة بان يكون مقولة على كثيرين
متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو فهو الواحد بالنوع كافراد
الانسان المتحدة فى ماهيته وان كانت جزءا من ماهية تلك الكثرة فهو
الواحد بالجنس ان كانت مقولة على مختلفات الحقائق فى جواب
ما هو كافراد الحيوان المتحدة فى ماهيته او الواحد بالفصل ان كانت

مقولة في جواب اي شيء هو في ذاته كافراد الانسان المتحدة في النطق
وان كانت جهة الوحدة خارجة عن الكثرة فهو الواحد بالعرض
والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في
البياض الذي هو محمول عليهما او واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب
الضاحك في الانسان الذي هو موضوع لهما وفيه نظر اذ الواحد
بالعرض لا ينحصر في القسمين المذكورين لان الواحد بالتعلق كنسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدين في التدبير
من اقسام الواحد بالعرض ولم يتعرض المصنف له والواحد بالتشخص ان
لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى عدم قبول القسمة
فهو الوحدة الحقيقية وان كان له مفهوم سوى عدم قبول القسمة فاما ان
يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة او لا يكون
ذا وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وان قبل القسمة وتشابهت
اجزاؤه في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال سواء قبل القسمة لذاته
او لا لذاته كالجسم البسيط والا وان لم يتشابه اجزاؤه في الاسم و
الحد فهو الواحد بالاجتماع كالمعاجين وقد يقال الواحد بالاتصال

لكل مقدارين تلاقيا عند حد مشترك كضلعي الزاوية
المسطحين بها او لكل مقدارين تلازم طرفاهما تلازما بحيث يلزم من
حركة احدهما حركة الاخر كالبعض للاعضاء بالنسبة الى بعض اخر
وايضا هذه قسمة للواحد بوجه اخر وهو ان يقال
الواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل
له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والواحد التام اما طبيعي
او وضعي او صناعي والطبيعي كزيد والوضعي كالدرهم الواحد و
الصناعي كالبيت الواحد ثم الاتحاد بالنوع كاتحاد زيد وعمرو
في الانسانية يسمى مماثلة والاتحاد بالجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوان يسمى مجانسة والاتحاد بالعرض ان كان
في الكم كاتحاد ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول يسمى
مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الانسان الاسود والحمار الاسود
في السواد يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في
بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد الارض والهواء
في الكروية يسمى مشاكلة وان كان في وضع مخصوص وهو ان لا يختلف

لكل

البعد بينهما كسطحي كل فلك سمي موازاة وان كان في الاطراف
كاتحاد الاتجاه نتين في الاطراف اي في النهاية سمي مطابقة الثالث
البحث الثالث في اقسام الكثير كل شيئين فرضهما متغايران وقال
مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بالذات والحقيقة بان لا يكون احدهما قايما بالاخر بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر كالانسان والفرس فهما غيران وان لم يكن كذلك
فان لم يستقل احدهما كالسواد والجسم فصفة وموصوف وان استقل
ولكن لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر كالبيت والجدار فكل وجزء
ولاجل هذا الاصطلاح قال مشايخ اهل السنة الصفة مع الذات
لا هو ولا غيره اما انها ليست نفس الذات فظاهر واما انها ليست
غيره فعلى هذا الاصطلاح نعم ينحصر الاشياء في الغيرين والصفة و
الموصوف والكل والجزء وهو باطل لان صفتي الذاتين المتغايرين
كالاسود للجسم والابيض للاخر ليسا بغيرين لان كل واحد منهما ليست
بمستقلة بالذات والحقيقة ولا بصفة وموصوف اذ من شرط الصفة
والموصوف حمل احدهما على الاخر وهو منتف هنا ولا بجزء وكل لانفكاك

احدهما عن الاخر فبطل الحصر وفي هذا نظر وعلى الاصطلاح الاول بان
يكون الغيران عبارة عن الشيئين فقط فالغيران ان اشتركا في تمام
الماهية فهما مثلان كزيد وعمرو اللذين يشتركان في تمام الماهية وان
لم يشتركا في تمام الماهية فهما مختلفان والمختلفان ان اشتركا في
موضوع فهما متلاقيان والمتلاقيان متساويان ان صدق
كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق فان كل
واحد منهما يصدق على كل ما يصدق عليه الاخر ومتداخلان ان
صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر فان صدق الاخر
على جميع افراده فالاخر هو الاعم مطلقا كالانسان والحيوان فان
الانسان صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان والحيوان صادق
على جميع افراد الانسان والا اي وان لم يصدق الاخر على جميع افراده
بل على بعض افراده فكل منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه
كالحيوان والابيض فان الحيوان صادق على بعض ما صدق عليه
الابيض وكذا الابيض صادق على بعض ما صدق عليه الحيوان وان
لم يشتركا في موضوع فهما متباينان والمتباينان متقابلان ان

احد

امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد
فقولنا في موضوع واحد احتراز عن الجسم الابلق فان المتقابلين
اعني السواد والبياض قد اجتمعا فيه لكن لا في موضوع واحد وقولنا
من جهة واحدة احتراز عن مثل زيد الذي يكون ابنا لعمرو
وابا لبكر فان المتقابلين اعني البنوة والابوة قد اجتمعا فيه لكن
لا من جهة واحدة بل من جهتين وقولنا في زمان واحد احتراز
عن مثل انسان يصح في وقت ويمرض في اخر فان المتقابلين اعني
الصحة والمرض قد اجتمعا فيه لكن في وقتين فان كان المتقابلان
وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فضدان كالسواد
والبياض وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فمضافان
كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان
اعتبر كون الموضوع مستعدا قابلا للاتصاف بالمقابل الوجودي بحسب
شخصه او نوعه او جنسه كالبصر والعمى بالنسبة الى زيد الذي صار
اعمى او الاكمه والعقرب فملكة وعدم حقيقيان وان اعتبر في
ذلك وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه بذلك الامر الوجودي كالملتحى

وعدم اللحية بالنسبة الى الاثط لا الى الطفل فملكة وعدم مشهوران
وان لم يعتبر لا هذا ولا ذاك فسلب وايجاب كزيد كاتب وزيد
ليس بكاتب وفي دليل حصر المتقابلات في الاربعة المذكورة
نظر اذ يخرج عنه ما يكونان عدميين كالعمى واللاعمى قيل السواد
من حيث هو ضد البياض من قبيل المضاف اذ الضدية من الامور
النسبية فلا يجوز تمثيل الضدين به كما ذكرتم قلنا المضاف حينئذ
السواد اي حيثية كونه ضدا للبياض لا نفس السواد لان السواد
من حيث هو غير مضاف للبياض قيل المقابل من حيث انه مقابل
مندرج تحت المضاف لان المقابلة انما يتحقق بين الشيئين فكيف
يكون المضاف مندرجا تحته كما ذكرتم والا يلزم ان يصير الاخص
من الشيء اعم منه قلنا المقابل عبارة عن ذات عرض له التقابل
وههنا شيئان احدهما ما صدق عليه المقابل اعني الذات المعروض
للتقابل والثاني نفس التقابل فالمضاف مندرج تحت ما صدق
عليه المقابل اعني الذات المعروضة للتقابل لا نفس التقابل وهو اعم
من المضاف لصدقه على الضد والايجاب والسلب ايضا وتحت المضاف
الذي

وعدم

وللمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدورة ثم كمدة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرر الغمس الا لانضمام افراد السواد المطلق عليه فالكمدة كدرتان اجتمعا والسواد كمدتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للاخر في الشدة والضعف وتتوارد تلك الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا مقصود اجتماعها في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السواد يتوهم ان فيه اجتماع

اما التقابل بنفسه او كلاهما اعني الذات مع التقابل لا الذات وحده
حتى يلزم صيرورة الاخص من الشيء اعم منه فروع بين فروع
على المباحث المتقدمة الفرع الاول المثلان لا يجتمعان في محل واحد
و الا لاتحدا بحسب العوارض ايضا كما اتحدا بحسب الماهية لان نسبة
جميع العوارض الى كل واحد منهما على السوية ضرورة ان محلهما واحد
وكل ما يفرض عارضا لاحدهما يكون عارضا للاخر اذ عروضه لاحدهما
دون الاخر ليس اولى من العكس واذا كان كذلك فيكون احدهما
عين الاخر فلا يكون المثلان مثلين الفرع الثاني
الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من
الضدين و المضافين انما يقابل الاخر لاجل ان وجود الاخر
مستلزم لعدمه مثلا السواد انما يقابل البياض لاستلزام
البياض عدم السواد فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد
اعني السلب والايجاب و الابوة انما يقابل البنوة لاستلزام البنوة
عدم الابوة فلو اجتمعا يلزم اجتماع الابوة و اللاابوة اعني السلب
والايجاب و الا اي وان لم يستلزم وجود احدهما عدم الاخر لم يكن

بينهما تقابل بل كانا كسائر المتباينات واعلم ان المصنف لم يتعرض
للعدم و الملكة لظهور استلزام احدهما عدم الاخر في ذلك
الثالث الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان
ولا يكذبان بشرائط مذكورة في الكتب المنطقية واما المضافان
فيكذبان بسبب خلو المحل عنهما كالحيوانات المتولدة فلا
يقال لها انها اب و الضدان يكذبان بسبب عدم المحل فان
الجسم لو لم يوجد لم يكن اسود و لا ابيض و يكذبان ايضا بسبب
اتصاف المحل بالوسط سواء عبّر عن الوسط باسم محصل كالفاتر
فانه اسم لما هو خال عن كيفية الحرارة و البرودة او لا يعبر عنه
باسم بل يعبّر عنه بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر
ويكذبان ايضا بسبب خلو المحل عن الجميع عن الطرفين والوسط
كالجسم الشفاف فانه خال عن جميع الالوان و العدم و الملكة
يكذبان بسبب عدم الموضوع مثلا لو لم يوجد زيد لم يكن بصيرا
ولا اعمى و يكذبان بسبب عدم استعداد الموضوع للملكة
لا بحسب شخصه او نوعه او جنسه كالسواد فلا يقال له انه بصير او اعمى

الرابع الفرع الرابع المتضايفان قد يتلازمان طردا وعكسا
اى يكون كل منهما مستلزما لعين الاخر ورفع كل منهما مستلزما لرفع
الاخر والضدان قد يلزمان المحل على البدل اى يكون احدهما
لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان عليه كالصحة والمرض عند من
لا يقول بالحالة الثالثة وقد لا يتعاقبان على المحل كالحركة من
الوسط والحركة الى الوسط فانهما ضدان وليسا بمتعاقبين لان
المشهور انه لا بد وان يتوسط بين كل حركتين صاعدة وهابطة
سكون وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج له
الخامس الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا
بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد وهو اللون
وكذا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يتضاد بهما شئ واحد
وفي هذا الاخير نظر فان الحركة من الوسط والسكون امران متباينان
يتضاد بهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط كما اعترف به المص الآن
الفصل السادس الفصل السادس في العلة والمعلول

وفي هذا الفصل مباحث الاول في اقسام العلة اعني ما يحتاج اليه
الشئ مطلقا وهي اربعة لان ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون
جزءا من الشئ او لا يكون جزءا منه والاول اما يكون الشئ
به بالفعل وهي الصورة او يكون الشئ به بالقوة وهو المادة و
تسمى المادة العنصر لكونها اصلا للمركب والقابل لكونها قابلة
للصورة والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجود الشئ وهو الفاعل
او مؤثرا في مؤثرية الفاعل وهو الداعي والغاية اذ الغاية هي
التي اوجب للفاعل ايجاد المعلول اذ النجار ما لم يتصور فائدة
وجود السرير لم يوجده وفي الحصر نظر الثاني البحث الثاني
في تعدد العلل والمعلولات اعلم ان العلة المستقلة ويقال لها
العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه وجود الشئ اذا عرف
هذا فنقول المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لها
ان يعرض اثنان والا لاستغنى المعلول بكل واحد من تلك العلل
عن كل واحد منها وذلك لانه لو اجتمعت العلل فلو تحققت احدى
العلتين وجب صدور المعلول عنها لوجوب وجود المعلول عند

وجود العلة التامة فيستغنى بهذه العلة عن العلة الثانية و
كذلك يجب صدوره عن العلة الثانية عند تحققها فيستغنى بالعلة
الثانية عن العلة الاولى فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما و
محتاجا اليهما معا وهو محال والمعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما
بعلتين مختلفتين كالتضاد فان مضادة السواد البياض تماثل
مضادة البياض السواد مع انهما معلولتان لذات السواد
والبياض وهما مختلفان وفيه نظر والمركب قد يتعدد اثاره
اي يجوز ان يصدر عنه اثار مختلفة كالاثار الصادرة من الانسان
وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان تعددت الالات كالنفس الناطقة
فانه يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعضاء
التي هي آلاتها او تعددت المواد كالعقل الفعال فانه يصدر عنه
اثار مختلفة في الكائنات بحسب المواد والقوابل وان لم تتعدد
الالات والمواد فيمتنع تعدد اثار البسيط جمهور الحكماء تمسكوا بانه
لو صدر عن البسيط اثران فمصدرية هذا غير مصدرية ذاك اي مفهوم
كونه مصدرا لاحدهما غير مفهوم كونه مصدرا للاخر لجواز ان يُعقل

احد المفهومين دون الاخر فان دخل هذان المفهومان او احدهما
في ذات البسيط لزم التركيب وهو محال لاستحالة تركب
البسيط وان خرج كل واحد من المفهومين عن ذات البسيط
كانا معلولين لذات البسيط اذ اللوازم معلولات الملزومات
وح نعود في ان مفهوم كون البسيط مصدرا لاحد المفهومين غير
مفهوم كونه مصدرا للمفهوم الاخر ويلزم التسلسل وهو باطل
ايضا واجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج لانها من قبيل الاضافات وهي غير متحققة في الخارج
كما سيجيء فلا يرد فيه التقسيم المذكور وعورض بتمسك الحكماء بان
الجسمية تقتضي التحيز اي الحصول في المكان المطلق وتقتضي
قبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها والاول غير الثاني
فيكون البسيط مصدرا لامرين فبطل قول الحكماء وانما قال قبول
الاعراض الوجودية لان قبول الاعراض العدمية لا ينافي
البساطة كصفات التنزيه للواجب جل ذكره واجاب الحكماء
عن هذه المعارضة بان لا نم ان الجسمية بسيطة بل هي مركبة من



المادة والصورة واذا كانت مركبة فلا يرد نقضا الثالث

البحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الفرق

بين جزء المؤثر وشرطه هو ان جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات

المؤثر والشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر لا تحقق ذاته كاليبوسة

للنار فان تحقق ذات النار غير متوقف عليها بل تاثير النار

فيما يماسه يتوقف عليها الرابع البحث الرابع قيل الشيء

الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث انه قابل

لا يستلزم المقبول لان نسبته الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث

هو فاعل يستلزم المعلول لان نسبته الى المعلول بالوجوب

فلا يكون القابل فاعلا وايضا القبول غير الفعل فلا يكون مصدرهما

احدهما مصدرا للاخر بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

قلنا في الجواب عن الاول بان ما ذكرتم من الدليل لم يفد الا

ان القابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا من حيث هو فاعل

ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا اذ

اعتبار القابلية غير اعتبار الفاعلية فباعتبار القابلية لا يكون

مستلزما

مستلزما وباعتبار الفاعلية يكون مستلزما وهذا ليس بمنكر اذ عدم

استلزام الشيء امرا باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار اخر

اخر وانما المحال استلزام شيء شيئا وعدم استلزامه له باعتبار

واحد ولاجل ما ذكرنا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان

العام الذي لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني

هو ان القول في ان البسيط لا يتعدد آثاره قد سبق

الباب الثاني في الاعراض

وفيه فصول هذا هو الباب الثاني في مباحث الاعراض

وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في المباحث الكلية للاعراض

وهي المباحث التي لا تختص بنوع منها وهي خمسة البحث الاول

في تعداد اجناس الاعراض المشهور انحصار الاعراض في المقولات

التسع احديها الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته كالاعداد

ويسمى كما منفصلا والمقادير ويسمى كما متصلا فقولنا لذاته

احتراز عما يقبل القسمة لا لذاته وسيجيء مثاله في الفصل الثاني

لهذا الباب حيث نبين اقسام الكم بالعرض وثانيها الكيف وهو

عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره
احتراز عن الاعراض النسبية واعلم ان المص قد غفل عن قيد يجب ان يزاد
في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته وهو قولنا و
اللاقسمة ليخرج عنه النقطة والوحدة وهو سهو منه وثالثها الاين
وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في البيت فقولنا في
المكان احتراز عن المتى وانما لم يذكر مثال الاين بخلاف بقية
المقولات لوضوحه ورابعها المتى وهو حصول الشيء في الزمان
ككون الكسوف في وقت كذا فقولنا في الزمان احتراز عن
الاين وخامسها الوضع وهو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض اخر والى الامور الخارجة عنه اي يكون
نسبة تخالف الاجزاء لاجلها في الموازاة والمحاذاة والانحراف
والقرب والبعد بالقياس الى جهات العالم كالقيام والاستلقاء
فقولنا بسبب نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض اخر احتراز عن الهيئة
التي لا تحصل بسبب هذه النسبة كسائر الاعراض وقولنا والى الامور
الخارجة عنه ليتميز الانتصاب مثلا عن الانتكاس وسادسها الاضافة

وهي النسبة العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة و
البنوة فان الابوة انما تعرض بالقياس الى البنوة وبالعكس فقولنا
بالقياس الى نسبة اخرى مخرج لسائر الاعراض النسبية وسابعها الملك
ويقال له الجدة وهي هيئة الشيء الحاصلة بسبب شيء يحيط به وينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص فانه هيئة حاصلة للشيء وهو المتعمم والمتقمص
بسبب شيء اخر وهو العمامة والقميص فان كليهما محيط بالمتعمم والمتقمص
وينتقل بانتقاله فقولنا بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم
الذي يكون في يد زيد وقولنا ينتقل بانتقاله احتراز عما لا ينتقل بانتقاله
مثل البيت فان هاتين الصورتين لا يقال لهما الملك في هذا الاصطلاح
وثامنها ان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام
قاطعا وتاسعها ان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع
ما دام منقطعا وذكر الكاتبي انه انما اختير اسما ان يفعل وان ينفعل
لهاتين المقولتين دون اسمي الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال
قد يقالان على ما قطع شيئا وانقطعت حركته كما يقال المن ارتفعت حركته
هذا انقطع عنه وكذا يقال في هذا الثوب احترق بعد استقراره وحصوله

واما ان يفعل وان ينفعل فلانها لا ان على الشيء الا حال اثره في غيره
وتاثره عن غيره وهذا الكلام لا وجه له لا بحسب العربية ولا بحسب
الاصطلاح الا بتمحل وبعد لان الفعل على التجدد دون المصدر
وانما قال المص المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع لان
انحصار الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند ارباب الصناعة
ولان من المذاهب الغير المشهورة ان المقولات تنحصر في ثلثة
في الكم والكيف والاضافة قال المص واعلم ان الوحدة والنقطة
خارجتان عن هذه المقولات وانت تعلم انه انما يلزم خروجهما عنها
اذا فسرنا الكيف بما ذكرنا اما اذا فسرنا الكيف بما فسره المص لم يلزم
خروجهما عنها كما ذكرنا وان جنسية هذه المقولات لما تحتها غير
معلومة لاحتمال ان يكون كل واحد من هذه المقولات مفتقرة الى البيان
فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها وذاتي
الشيء لا يثبت له بالبرهان الثاني البحث الثاني من المباحث
المشتركة بين جميع الاعراض في امتناع الانتقال عليها اجمع على امتناع
الانتقال على الاعراض جمهور العقلاء واحتجوا عليه بان تشخص افراد

الاعراض يحتاج على علة بناء على ان التشخص امر ثبوتي زايد فتشخص افرادها
ليس لنفس ماهياتها ولا لشيء من لوازم تلك الماهيات والا يلزم
انحصار انواع الاعراض في الاشخاص اي لا يوجد من كل نوع من تلك
الاعراض الا شخص واحد لما عرفت في فصل الماهية لكن انواع الاعراض
غير منحصرة في الاشخاص ضرورة وليس ايضا تشخص افرادها لعوارضها
الحالة فيها لان حلول تلك العوارض فيها يتوقف على تعينها وتشخصها
لان الشيء ما لم يتشخص لم يحل فيها العوارض فلو توقف تشخصها على تلك
العوارض لزم الدور واذا بطل هذه الاقسام علم بان تشخص تلك الافراد
لمحالها فلا ينتقل تلك الافراد عن تلك المحال اذ لو فارقت المحال بطل
عنها تشخصها فلا يبقى تلك الاعراض موجودة ولقائل ان يمنع الحصر
لجواز ان يكون العلة امرا مفارقا فان قلت نسبة المفارق
الى الجميع على السواء فلا يكون علة لتشخص فرد معين والا لزم الترجيح
بلا مرجح قلنا ممنوع لجواز ان يكون استعدادات تلك الاعراض
في قبول التشخصات مختلفة وان يمنع توقف حلول تلك العوارض
على تعينها لجواز ان يحصل التشخص من حلول تلك العوارض فلا يبا

الاعراض

عن الحلول قوله بخلاف الجسم اشارة الى جواب سوال مقدر وتقريره ان يقال
ما ذكرتم من الدليل يقتضي امتناع الانتقال على الاجسام اذ يقال
تشخص افراد الجسم ليس لماهيتها ولا لشيء من لوازمها والا انحصرت
انواع الجسم في اشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلول
تلك العوارض على تعينها فهو لمحالها فلا تنتقل افراد الجسم عن محالها
لكن انتقال افراد الجسم حاصل ضرورة فلا يصح ما ذكرتم من الدليل
وتقرير الجواب ان الامر في العرض بخلاف ما في الجسم فان علة تشخص
الجسم مادته المعينة كما عرفت ايضا في فصل الماهية فاحتياجه الى الحيز
ليس في تشخصه بل في تحيزه وتحيزه حاصل باعتبار الحيزين الثالث
في قيام العرض بالعرض البحث الثالث من المباحث المشتركة بين
الاعراض في قيام العرض بالعرض منع المتكلمون قيام العرض بالعرض
متمسكين بان المعنى من قيام شيء بشيء هو حصول شيء في الحيز تبعا لحصول
محله في ذلك الحيز كقيام السواد بالجسم فلو قام عرض بعرض وجب حصول
عرض في حيز تبعا لحصول عرض اخر فوجب ان يكون المتبوع في الحيز عرضا
لكن المتبوع في التحيز لا يكون الا جوهرا اذ الجوهر هو المتحيز بالذات

وهذا

وهذا التمسك ضعيف اذ لا نم ان معنى القيام ما ذكرتم بل معنى القيام
هو الاختصاص الناعت كالسرعة بالنسبة الى الحركة فانها مختصة
بالحركة ثابتة لها فيقال الحركة سريعة والدليل على المعنى بالقيام ما ذكرنا
لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى قايمة بذاته مع امتناع تحيزه
تعالى وان سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون تحيز
محل العرض تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر كاللون فانه حاصل في الحيز
بواسطة حلول محله وهو السواد في الحيز والسواد ايضا حاصل في الحيز
بواسطة حلول محله وهو الجسم في الحيز احتج الحكماء على جواز قيام العرض
بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قايمان بالحركة التي هي عرض فيجوز
قيام العرض بالعرض لوقوعه والدليل على قيام السرعة والبطوء بالحركة
دون الجسم هو ان المنعوت بهما هو الحركة دون الجسم اذ يقال الحركة
سريعة وبطيئة دون الجسم وفيه نظر اذ ذلك مما يلزم ان لو كان
القيام عبارة عن الاختصاص الناعت اما اذا كان عبارة عما ذكره
المتكلمون فلا الرابع في بقاء الاعراض البحث الرابع من المباحث
المشتركة بين الاعراض في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري

[illegible]

بقاء الاعراض وتمسك في هذا المطلوب بدليلين الاول ان البقاء عرض
قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض اي لا يجوز ان يكون العرض
باقيا والا يلزم قيام العرض بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لامتنع
زواله لان العرض لا يزول لنفسه اي لا يكون ذاته مقتضيا لعدمه لانه
لو زال لنفسه لكان ممتنعا وقد كان قبل الزوال ممكنا لوجوده ح فينقلب
الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة ان ينقلب الممكن ممتنعا ولا يزول لمؤثر
موجب وجودي كطريان الضد على المحل اي يكون بسبب طريان الضد
على المحل لان وجود الضد الطاري في المحل مشروط بعدم الضد الاول
عن المحل فلو تعلل عدم الضد الاول بوجود الضد الطاري يلزم
الدور ولا يزول ايضا لمؤثر عدمي كزوال شرط وجود العرض
فان شرط العرض هو الجوهر بان نقول عدمه لا يكون لامر وجودي ولا
لعدمي لان عدمه ح يكون لانتفاء شرط هو جوهر وذلك يستلزم اشتراط
كل جوهر بجوهر آخر لا الى نهاية فيلزم التسلسل وانه محال واعلم ان
المص اقتصر على الشق الاول من الترديد لاقتصاره على لزوم الدور
وعدم تعرضه للزوم التسلسل ولا يزول لفاعل بالاختيار كما يقال الله تعالى

يعدمه لان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يوجده والا لم يكن مؤثرا
فيكون موجدا لذلك الاثر لا معدما وقد فرضناه معدما هف فعلم
بان العرض لو بقي لامتنع زواله لكنه لا يمتنع زواله ضرورة فلا يجوز
بقاء الاعراض وهو المطلوب واجيب عن الدليل الاول بمنع
المقدمتين اي لا نم ان البقاء عرض قائم بذات الباقي وان سلم لكن
لم لا يجوز قيام العرض بالعرض وما ذكرتم لبيانه فقد بينا ضعفه واجيب
عن الدليل الثاني بان عدم العرض يقتضيه ذات العرض بعد ازمنة
اي يجب عدمه في زمان معين بعد ان يبقى ازمنة كثيرة وهذا كما قلتم
ان العرض جائز الوجود في الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود
في الزمان الثاني وايضا الالزام مشترك بان نقول زوال العرض
محال لانه لا يزول لذاته ولا لمؤثر موجب وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا
لفاعل بالاختيار بعين ما ذكرتم او يجاب بان عدم العرض يقتضيه مؤثر
مباين عن محله اي لا نم ان المؤثر لو كان موجبا وجوديا يكون طريانا
للضد لم لا يجوز ان يكون امرا مباينا عن محله لا يطرأ على المحل او بان عدم
العرض يقتضيه انتفاء شرط ولا يجب ان يكون ذلك الشرط جوهرا اذ الخصم



شرط العرض في الجوهر ممنوع بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان
الاعراض عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم
ومنها ما لا يجوز فيها ذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى من الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها
فعند انقطاعها ينعدم الباقي لزوال شرطه ولا نم ان شرط لو كان
هو العرض يلزم الدور لجواز ان يكون العرض الذي هو شرط
الجوهر غير العرض الذي هو مشروطه او بان عدم العرض يقتضيه فاعل
بالاختيار قوله لا بد له من اثر لو حصل قلنا لا نم لجواز ان يكون اثره
عدما متجددا اي يكون اثره نفس الاعدام وقد تمسك النظام بهذا
الدليل الذي زيفناه من وجوه في امتناع بقاء الاجسام
الخامس . البحث الخامس من الابحاث المشتركة بين الاعراض
في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فنقول لو جاز قيام العرض الواحد
بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين اي لو جاز في العقل ان
يكون العرض الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز ان يكون
الجسم الحال في هذا المكان هو الجسم الحال في ذلك المحل والتالي باطل بالبديهة

فكذا المقدم وفيه نظر اذ قياس الاعراض على الاجسام في الحلول غير
معقول اذ لو صح ذلك لجاز ان يقال يمتنع اجتماع العرضين في محل واحد
قياسا على امتناع حصول الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع العرضين
في محل واحد جائز اتفاقا كالسواد والحركة وايضا لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
السواد المحسوس في ذلك المحل لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بمحلين
والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه نظر اذ القائل بجواز قيام العرض
الواحد بمحلين كيف يسلم انتفاء التالي وايضا لو جاز قيام العرض
الواحد بمحلين يلزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد بناء على
ان العلة المستقلة لتشخص افراد الاعراض هي المحال كما مر في بيان
امتناع الانتقال على الاعراض لكن اجتماع علتين مستقلتين على
شخص واحد محال لما مر في بحث العلل والمعلولات فلا يجوز قيام
العرض الواحد بمحلين وفيه ما قد عرفته وزعم جمع من الاوايل ان الاضافات
المتماثلة الحقيقية كالجوار والقرب تعرض لامرين وتقوم بهما لان المنضايفين
لا بد لهما من رابطة ترتبط احدهما بالاخر فالعام باحدهما وجب ان

فكذا

يكون عين العالم بالاخر والا كان كل منهما منقطعا عن الاخر وهو محال

فح يكون العرض الواحد قايما بمحلين وفيه نظر لجواز ان يكون احدهما

عن الاخر مع امتناع الانقطاع لا بد له من دليل وقال ابو هاشم التاليف

اعنى الرابطة التى بها يعسر انفكاك بعض اجزاء الجسم عن الاخر عرض

يقوم بجوهرين لانه لو كان قايما باحدهما دون الاخر لما امتنع عن

الانفكاك كالمجاورين فانه لما لم يكن بينهما تاليف جاز انفكاك احدهما

عن الاخر لكن امتنع انفكاك المولفين فيكون التاليف قايما بهما

فيقوم العرض الواحد بمحلين ح زعم ابو هاشم ان التاليف لا يقوم باكثر

من جوهرين فاذا انضم اليهما ثالث حصل تاليف اخر قايم بهذا الثالث

وباحد الاولين وهكذا فى الرابع والخامس الى غير ذلك لانه لو قام

التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الثالث فلا يبقى

الباقيان مؤتلفين وليس كذلك واجيب عما ذكره ابو هاشم بان

احالة عسر الانفكاك الى احتياج التاليف الى جوهرين ليست

اولى من احالته الى احتياج احدهما الى الاخر فقط او الى الصانع

الفاعل المختار احدهما بالاخر الفصل الثاني

الفصل الثاني

في مباحث الكم البحث الاول في اقسامه الكم ينقسم بالقسمة

الاولى الى المنفصل والمتصل لانه اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك

في حد واحد وهو الكم المنفصل ويسمى العدد فانه مركب من

الوحدات وليس في الوحدات واحد يكون حدا مشتركا بين ساير

الاجزاء او ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد وهو الكم المتصل

ان لم يكن قار الذات اى لا يجتمع اجزاوها فى الوجود فهو الزمان

فان فيه جزءا يكون حدا مشتركا بين ساير الاجزاء كالحال فانه نهاية

الماضي وبداية المستقبل وليس اجزاؤه مجتمعة في الوجود لانقضائه

على سبيل التجدد والتصرم وان كان قار الذات فهو المقدار والمقدار

ان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهى السطح كما ان الخط

ينتهى بالنقطة وان انقسم فى جهتين فهو السطح ويقال له البسيط

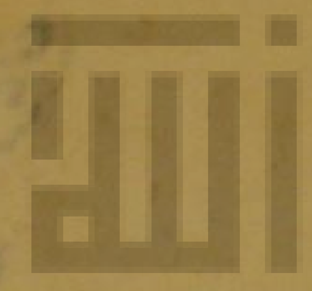
ايضا وبه ينتهى الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي

ويقال له الثخين ايضا اذ الثخين ما له الثخن والثخن حشو ما بين السطوح

فعلى هذا يكون معنى الثخين ذا حشو بين السطوح وهذا لا يكون

الا اجساما والثخن ان اعتبر نزولا فعمق كما فى الماء وان اعتبر صعودا

من غير التفات الى شئ من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا



والعرض هو المفروض ثانيا الخ منه

باعتبار ان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا
فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول
للطول وهو البعد المفروض اولا وقيل الطول
الامتداد بين المتقاطعين في السطح والآخذ من راس
الانسان الى قدمه ومن ظهر الدواب الاربع الى اسفله

فيسمك كما في اليبت وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول
والعرض لا على البعد المقاطع للطول فقط كما قال المص والا لكان
العرض ايضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول هذا اذا قرئ و
العرض بالرفع على انه مبتدا ما بعده خبره وان قرئ بالجر على
انه عطف على الطول وادخل الواو للحال على هو لم يرد عليه هذا
النقض لكن الرواية هو الاول والطول هو البعد الذي يفرض
اولا وقيل الطول هو اطول الامتدادين المتقاطعين في السطح
من غير اعتبار تقدم وتاخر وقيل الطول هو الامتداد الآخذ
من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر الدواب الاربع الى
اسفله وحافره والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل هو
اقصر الامتدادين المتقاطعين في السطح وقيل هو الامتداد الآخذ
من يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه فالخط
على التفسير الاول للطول والعرض والعمق اذا فرض ابتداء كان
طولا وان فرض آخر معه متقاطع له كان عرضا وان فرض خطان ثم
جاء ثالث متقاطع ايا هما قيل له عمق فالطول والعرض والعمق على جميع

التفاسير

التفاسير كميات مأخوذة مع اضافات عارضة لها كما عرف الثاني
البحث الثاني في الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما
يكون كما في نفسه كالمقادير الثلاثة التي مر ذكرها والكم بالعرض
اربعة الاول ما يكون حالا في كم بالذات كالزمان فانه وان
كان كما متصلا بالذات كما مر فانه كم متصل بالعرض ايضا فانه لكونه
مقدارا للحركة قائم بالحركة منطبق عليها والحركة منطبقة على
المسافة المتصلة بالذات فالزمان منطبق على المسافة
التي هي كم بالذات ولهذا يقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان
فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا الوجه بحث الكم المتصل
بالعرض والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام
بالساعات والايام والشهور والسنين فان قلت الزمان كم
متصل بالذات ولو كان كما متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل
للكم المتصل وانه محال لاستحالة عروض الشيء لنفسه قلت لا استحالة في
ان يكون الشيء من مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر فان
الاضافات تعرض لها الاضافة كالاقرب فان الاقرب من الاضا

والاقربية العارضة له ايضا من الاضافات الثانى من الكم بالعرض
ما يكون محلا للكم بالذات اما الكم المتصل فكالجسم الطبيعى فانه محل
للجسم التعليمى الذى هو كم متصل بالذات واما الكم المنفصل فكالمعدودات
فانه محل للعدد وهو كم منفصل بالذات الثالث من الكم بالعرض
ما يكون حالا فى محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه اكثر
فان البياض حال فى الجسم الطبيعى الذى هو محل للجسم التعليمى الذى هو
كم بالذات الرابع من الكم بالعرض ما يكون متعلقا بالكم بالذات
كالقوى المؤثرة فى الاشياء فانها متعلقة بالعدد او الزمان
الذى هو كم بالذات فيوصف تلك القوى بخواص الكم بالذات اذ
يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية عددا وزمانا لان
تلك القوى ليست ذوات كمية فى انفسها بل بحسب تناهى آثارها
ولا تناهيها فان القوى تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة
الى عدد ما يظهر عنها او بالاضافة الى زمان بقاء الفعل
الثالث البحث الثالث فى بيان عرضية هذه الكميات
وفى بعض النسخ فى عدمية هذه الكميات والثانى اولى اعنى المنفصلة

والمتصلة القارة وغير القارة قال المتكلمون الكم المنفصل لا وجود
له فى الخارج لان العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات
عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق فى مباحث الوحدة فالمركب
مما لا وجود له فى الخارج لا يوجد فى الخارج فالعدد لا وجود له فى الخارج
وانه هو الكم المنفصل فالكم المنفصل لا وجود له فى الخارج وهو
المطلوب واما المقادير اعنى الكم المتصل القار بالذات فايضا
لا وجود لها فى الخارج لان المقادير اما نفس الجسمية او جزء الجسمية
بناء على ان الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى وليست المقادير
امرا زايدا على الجسمية حالا فيها والا يلزم انقسام المقادير
بانقسام الجسم الذى هو محلها فيلزم انقسام السطح فى الجهات الثلاث
كانقسام الجسم فيها ويلزم انقسام الخط فى الطول والعرض كانقسام
السطح فيهما لكونه محلا للخط ح فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا
هذا خلف لان الخط طول بلا عرض والسطح طول وعرض بلا عمق وانت
تعلم ان هذا الدليل مبنى على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق فيه
فتمسك على هذا الدليل بانا لا نم انقسام المقادير بانقسام محلها الذى

هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في الجسم حلول السريان
لكن المقادير ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها
من انقسام محلها وهو الجسم واجيب بان المقادير من الاعراض السارية
ولنبيّن في السطح مثلا فنقول السطح مثلا من الاعراض السارية لانه حال
في الجسم وح ان لم يكن حاصلا في شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون
حالا في الجسم ضرورة وان كان حاصلا في شئ من اجزاء الجسم فاما ان
يوجد السطح بتمامه في واحد من تلك الاجزاء فقط فوجب ان يكون
ذلك الواحد من تلك الاجزاء ذا مقدار دون الجسم وهو باطل
او يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء فيقوم العرض الواحد
بالمحال الكثيرة وانه محال كما مر او يوجد السطح في كل واحد من الاجزاء
لا بتمامه بل يوجد في كل واحد من الاجزاء شئ من السطح وهو المعنى
بحلول السريان فيلزم قسمة السطح وهو المطلوب وانما قيد الاجزاء
بالمفروضة لانه لو لم يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود
الاجزاء في الجسم حتى يلزم ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة ليكون متفقا عليهما ع اذ
المعترض ايضا قايل بالاجزاء المفروضة احتج الحكماء احتج الحكماء

على ان المقادير زايد على الجسمية بحجتين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة
المعينة يتوارد عليه المقادير المختلفة وتتزايل عنه بان يجعل تارة
كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك مع بقاء جسميته المعينة بحالها
ولا خفاء في ان الامور المتواردة غير الجسمية الباقية في جميع
الاحوال الثاني ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي اي
قايمة به والجسم التعليمي يتخلخل تارة فيزيد مقداره ويتكاثف تارة
اخرى فينتقص مقداره والجسم الطبيعي باق على طبيعته النوعية
والمتغير الى الزيادة والنقصان غير الباقي في الحالتين فلا يكون
الجسم التعليمي جوهرا بل يكون عرضا قايما بالجسم الطبيعي واذا كان
عرضا فصفاته اولى بان يكون اعراضا واجيب عن الاحتجاج الاول
بانا لا نم ان المتغير المتوارد على الجسم انما هو المقدار فانه نفس الجسمية
الباقية بحالها او جزؤها بل المتغير انما هو شكل الجسم واوضاع اجزائه
وذلك لانه اذا زيد في الطول يلزم النقصان في العرض وبالعكس
فالمقدار واحد في جميع الاحوال والاشكال مختلف وذلك يقتضي
كون الشكل زايدا على الجسمية دون المقدار اذ الشكل غير المقدار

الجسم التعليمي عرض وصفاته اولى بان تكون اعراضا اما انها من صفاته فلان السطح نهاية الجسم التعليمي وطرفه والخط نهاية السطح وطرفه فيكونان عارضين للجسم التعليمي واما ان الجسم التعليمي عرض فلانه يزداد بالتخلخل ويزداد حجم الجسم من غير انضمام شئ اليه كما ان انتقاص الحجم من غير نقصان شئ من اجزائه كالماء اذا برد والمتغير غير الباقي واما ان صفات العرض عرض فلانها لو كانت جواهر لزم افتقار الجوهر الى العرض

وهذا ليس بمستقيم لان تغير الشكل يستلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة احاطة حد او حدود من جهة الاحاطة والهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود محال وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال

وعن الاحتجاج الثاني بمنع المقدمات اي لانم ان السطوح والخطوط
من صفات الجسم التعليمي لم لا يجوز ان يكون من صفات الجسم
الطبيعي سلمنا لكن لانم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف لان
التخلخل والتكاثف مبني على وجود الهيولى وسنبطله الرابع
الزمان البحث الرابع في الزمان ومن الناس من انكر وجود
الزمان محتجا بان الزمان ان كان موجودا فلو كان قار
الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم ان يكون
الحادث في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة
ولو لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان اذ يصح ان يقال حدث
تلك الاجزاء في آن معين لا قبله ولا بعده ولا شك في ان الآن
والقبلية والبعدية امور تلحق الزمان فللزمان زمان آخر
ويلزم التسلسل واجيب عن هذا الاحتجاج بان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض كتقدم الماضي على الحاضر انما هو بذاته اي بنفسه
حقيقته لا بزمان آخر وذلك لان حقيقته التجدد المتصرم يستلزم

تصور

تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار البتة
آخر بخلاف ما حقيقته عدم الاستقرار فلا يلزم التس
والمثبتون للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين
الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة
وفرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في تلك المسافة
بعينها وعلى ذلك المقدار من السرعة فان ابتدانا معا وتركنا
معا قطعنا المسافة معا فنبين ان بين اخذ كل واحد منهما وتركها
امكانا يتسع لقطع تلك المسافة المعينة وعلى تلك الحد من السرعة
مساويا للامكان الآخر وان تاخرت الحركة الثانية عن الحركة
الاولى ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل
مما تقطعه الاولى ضرورة وكذا تقطع الثانية من المسافة اقل
مما تقطعه الاولى ان وافقت الثانية الاولى اخذا وتركا و
كانت الثانية ابطأ من الاولى فاذن بين اخذ الحركة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع
مسافة اقل من المسافة الاولى ببطؤ معين وبين اخذ الحركة

الثانيه وتركها امكان قطع مسافه اقل من ذلك الامكان الاول
ولكن بتلك السرعة المعينه فيكون هذا الامكان جزءا من
الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة والنقصان
ولا شيء من العدم بقابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا
الامكان اعني الزمان امر وجودي وهو مغاير لنفس المسافه فان
البطيئة الموافقة للسريعة في الاخذ والترك تشتركان في
هذا الامكان وتتفاوتان في المسافة كما مر وما به الاشتراك غير
ما به التفاوت فهذا الامكان غير المسافه وليس ايضا نفس الحركه
كما سيجيء فالزمان امر وجودي مغاير للمسافه والحركه وهو المطلوب
الثاني الوجه الثاني من الوجهين الدالين على وجود
الزمان هو ان كون الاب قبل الابن امر ضروري فتلك القبلية
ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل
وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون
زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست هذه القبلية ايضا
عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على العدم

فيكون

فيكون ثبوتية فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فيكون عارضة
لامر موجود وذلك هو الزمان وهو المطلوب واجيب عن
هذين الوجهين بان هذه الامكانات المذكورة في الوجه الاول
التي هي مقدار الحركة
التي زعمتم انها عبارة عن الزمان امور اعتبارية عقلية
لا وجود لها في الخارج كما مر وايضا لانم ان امكان قطع المسافه
الاقل جزء من امكان قطع المسافه الاكثر حتى يلزم ما ذكرتم
فلا يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية المذكوره
في الوجه الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج فلا يلزم من ذلك وجود موضوعها في الخارج
فلا يتم مطلوبكم ثم اختلفوا ثم المثبتون للزمان اختلفوا
في ماهيته فقال بعضهم ان الزمان جوهر مجرد اي قائم بنفسه غير
اي بعض قدماء الفلاسفة
جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم
المحال لان الزمان موجود كما مر فلو قبل العدم لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا يتحقق الا مع الزمان اذ معنى كون عدمه
بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده وحتى

كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد هذا
الدليل بان المحال المذكور انما لزم من فرض عدمه مقيدا بان
يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا واذا كان كذلك لا
يلزم ان لا يقبل العدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم
لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط
بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك الاعظم وخلل هذا ظاهر
لان الاوسط غير مكرر اذ احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام
معناها كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى غير
محيط بجميع الاجسام وان سلم فانه لا ينتج ايضا لانه قياس
في الشكل الثاني من موجبتين وانه لا ينتج وقيل الزمان
هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار الذات والحركة
كذلك فالزمان هو حركته وتمنع هذا القول مع انه ايضا
قياس في الشكل الثاني من موجبتين بان الحركة توصف
بالسرعة والبطوء اذ يقال الحركة اما سريعة او بطيئة و
الزمان لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع او بطيء

وتقريره ان يقال الحركة توصف بالسرعة والبطوء ولا شيء من الزمان كذلك ينتج لا شيء من الحركة بزمان وعكس الى قولنا لا شيء من الزمان بحركة

فالحركة غير الزمان وقيل الزمان هو مقدار حركة الفلك
الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا على
ذلك بان الدليل الاول من الدليلين الدالين على اثبات
الزمان دال على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته
وكل ما كان قابلا لها فهو كم فالزمان كم ولا يكون كما منفصلا
لانه لو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل
لابد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان
منقسم ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لذاته فالزمان
كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود
لما فيكون اجزاؤه انما توجد على سبيل التصرم والتجدد وكل
ما كان كذلك فله مادة لما ثبت ان كل حادث لابد له من
مادة سابقة عليه فللزمان مادة ولا يكون تلك المادة هي
المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي
باطل لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان
في المسافة والمختلفين في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار

ولا المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتساويان في المتحرك
والمتساويان في الزمان قد يختلفان في المتحرك وليس تلك المادة
ايضا شيئا من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة
يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير
قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي مقدارها
الزمان تكون مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط
او المركز والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده
بعدية زمانية فعند عدم الزمان يوجد الزمان وانه محال وتكون
تلك الحركة المستديرة اسرع الحركات لان الزمان انما تقدّر به
ساير الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات
وهي الحركة اليومية اذ معنى قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب
ان مقدار هذه الحركة تسعة وعشرون مثلا بمقدار الحركة اليومية
بالتقريب واذا كان الزمان يقدر ساير الحركات اليومية فيكون
الزمان مقدار الحركة اليومية بالذات ومقدار الساير الحركات
بتوسطها كما ان المقدار الموجود في خشب الذراع يقدر تلك الخشبة

الا بالذات ثم تقدر ساير الاشياء بواسطة كونه مقدار الفلك
الخشبة واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم ومبناها على ان قبول المساواة يقتضي الكمية
وذلك انما يثبت لو ثبت ان قبول المساواة للزمان لذاته
اما لو كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع
الوجود في الخارج حتى لا يكون الزمان كما منفصلا وعلى ان
كون الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له
محل اما لاجل عرضية الزمان او لاجل حدوثه المحوج الى المادة
كما اومأنا الى جميع ذلك في تقرير الحجة وكل واحد من هذه المباحث
التي مدار الحجة عليها غير معلوم وايضا هذه الحجة مبنية على ان
الزمان لا ينقطع وهو غير معلوم وما ذكر لبيانه فقد مر فساده
ويجب ان يعلم ايضا ان لنا في مباحث الزمان تحقيقات
ومباحث عميقة تركناها لانا شرطنا على انفسنا في صدر الكتاب
ان لا نتجاوز حله   الخامس   البحث الخامس في المكان
المكان امر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك ينتقل من

مكان الى مكان اخر فلو لم تكن هذه الاماكن موجودة استحال انتقال
المتحرك من بعضها الى بعض لان الانتقال من العدم الى العدم محال
وفيه نظر لان من انكر وجود المكان لا يعد الانتقال من العدم الى
العدم مستحيلا والمكان خارج عن المتمكن لانه لو كان داخلا فيه
كما ذهب اليه قوم لوجب ان ينتقل بانتقال المتمكن لان جزء
المتمكن ينتقل بانتقاله والمكان بخلاف ذلك بل لا ينتقل بانتقال
المتمكن فلا يكون المكان داخلا في المتمكن بل خارج عنه وهو
المطلوب وفيه نظر فان القايل بكون المكان جزء الجسم لكن
يقول ان المكان هو هيولى الجسم او صورته قايل بان المكان
ينتقل بانتقال المتمكن فلا معنى لالزام ذلك عليه والمكان عبارة
عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي عند ارسطو وعند الشيخ ارسطو وهو افلاطون عبارة
عن البعد المجرد عن المادة الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم
وهو الطول والعرض والعمق المجرد عن المادة
بحيث لو لم ينفذ فيه لكان خلاء فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء
من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا وهو المكان وفيه نظر فان الشيخ

حكى عن افلاطون في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء
انه ليس يجوز ان يكون بعد قايم لا في مادة وهذا ينافي ما ذكره
المص وعند المتكلمين عبارة عن بعد يشغله شاغل ولكن غير موجود
في الخارج بل هو مفروض فعلى المذهبين المكان عبارة عن
الخلاء لكن الخلاء على مذهب افلاطون امر موجود وعلى
مذهب المتكلمين امر عدمي قال اقول دليل الاول دليل ارسطو
على ان المكان هو السطح المذكور هو ان المكان اما السطح كما
هو راينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون واكثر المتكلمين و
الثاني اي الخلاء باطل لوجوه ستذكره فتعين الاول الوجه الاول
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا
عدميا كما هو مذهب اكثر المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما كان
قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان الخلاء
الذي بين المدينتين بتقدير وقوعه اعظم من الذي بين جداري
صفحة فكذا المقدم وليس ايضا امرا وجوديا كما هو مذهب افلاطون
لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل

البعدين واتحادهما لتساويهما في المحل والماهية وجميع اللوازم
وح يلزم ارتفاع الاثنينية وذلك غير جائز اذ يجوز تداخل
البعدين وحلولهما في محل واحد يفضي الى يجوز تداخل الثلاثة
والاربعة وهلم جرا في حيز واحد فيفضي الى يجوز تداخل اجزاء
العالم في حيز خردلة واحدة وهو محال ضرورة الثاني ان
يجرده الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا
اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا سواء تجرد هذا البعد الذي
هو الخلاء لا يكون لذاته ولا للوازم ذاته والا لكان كل بعد مجردا
وليس كذلك ولا ايضا لعوارضه والا لكان البعد بحسب ذاته
مفتقرا الى المحل ومستغنيا عنه لاجل عوارضه فيكون المفتقر
الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض وهو محال بناء على ان ما بالذات
لا يزول بعارض الثالث الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس امرا وجوديا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا
سواء البعد الذي هو المكان ان كان مما يتحرك كان له حيز لان
الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى اخر فيكون ذلك الحيز هو

ايضا بعدا فيفتقر الى بعد آخر وذلك البعد ايضا الى بعد اخر
وهلم جرا فكان ثمة ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو
محال وان سلم وجود ابعاد متداخلة غير متناهية كان المجموع
تلك الابعاد من حيث انها قابلة للحركة مكان لما عرفت الآن
والمكان خارج عن المتمكن فذلك المكان يكون خارجا عن جميع الابعاد
فلا يكون بعدا والا لكان داخلا فيها وهو باطل واذا لم يكن
المكان بعدا بطل ما ذكرتم من ان المكان هو البعد وان لم يكن
البعد مما يتحرك فالمانع للبعد عن الحركة ان كان هو ذات البعد
او ما يلازم ذاته وجب ان لا يتحرك الاجسام لما في الاجسام من
الابعاد المانعة عن الحركة وان كان المانع عن الحركة شيئا مما
يعرض للذات فطبيعة تلك الذات من حيث هي قابلة للحركة
فالبعد يكون مما يتحرك ويكون هذا هو القسم الاول بعينه ويعود
الالزام المذكور في الوجه الاول وهو اما التسلسل او كون المكان
امرا غير بعد والله اعلم الثاني الثاني من الوجوه الدالة
على نفي الخلاء انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا

او مفروضا فزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة (يكون في)
مثلا وزمان الحركة في فرسخ ملاء كالماء مثلا عشر ساعات مثلا
لكون زمان الحركة مع العائق اطول من زمان الحركة لا مع
العائق وزمان الحركة في ملاء اخر قوامه يكون عشر قوام الملاء
الاول اي يكون ارق من الملاء الاول عشر مراتب يكون ايضا (الاول في)
ساعة لانه يكون نسبة رقة هذا الملاء الى الملاء كنسبة زمان
الحركة في الملاء الاول الى زمان الحركة في الخلاء لان المعاوق
كلما كان ارق كان الزمان اقل فزمان ذي المعاوق اعني الحركة
في الملاء الثاني كزمان عدم المعاوق اعني الحركة في الخلاء هذا
خلف الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
هو انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان عدما اي بعدا مفروضا
كما هو مذهب المتكلمين او بعدا موجودا متشابها كما هو مذهب افلاطون
فلا يكون فيه اختلاف البتة لامتناع الاختلاف في العدم الصرف
والبعد المتشابه الاجزاء فلم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى
من الحصول في البعض الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ

نسبة قوة الجسم الى جميع اجزاء الخلاء وافراده على السوية واذا
لم يكن حصول الجسم في بعض جوانب الخلاء اولى من الحصول في
البعض الاخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه لان اقتضاء تخصيصه
بالسكون في جانب منه دون جانب اخر يكون تخصيصا بلا مخصص
وهو محال ولا يميل الى جانب بالحركة لان الميل والحركة من احد الحيزين
الى الاخر هو ترك الحيز الاول وطلب الحصول في الحيز الاخر و
ذلك يستدعي اولوية والاولوية ههنا محال فعلم بانه لو ثبت الخلاء
امتنع سكون الجسم وحركته لكن التالي باطل فالمقدم مثله
واجيب عن الاول واجيب عن الوجه الاول من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الزيادة والنقصان انما يحتملها الخلاء
على تقدير كونه عدميا باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين
المدينتين مقدار موجود لكان ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي
بين الصفين وذلك لا ينافي الامور العدمية هذا جواب عن الشق
الاول من هذا الدليل واجيب ايضا بان عدم الاحساس بالبعدين معا
على تقدير ان يكون الخلاء بعدا موجودا يحصل فيه الجسم لا يوجب تداخل

البعدين واتحادهما اى حصول الجسم في البعد المجرد لا يقتضى الا رفع
الامتياز بينهما وذلك يقتضى عدم الاحساس بهما معا لا
تداخلهما واتحادهما حتى يفضى الى المحال وهذا جواب عن الوجه
الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا واجيب
ايضا بان ذات البعد من حيث هو بعد لا يقتضى الغنى عن المحل
ولا الحاجة اليه وح لا يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارضه
ان يكون مستغنيا بحسب الذات عن المحل ومحتاجا اليه لعارض فيلزم
زوال ما بالذات لما بالعرض فيكون محالا وهذا جواب عن الوجه
الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بعدا مجردا وجوديا
وايضا اجيب بان البعد لا يقبل الحركة حال كونه مجردا ولا يلزم من
ذلك ان لا يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد المانعة عن الحركة
اذ امتناع حركة البعد حال كونه مجردا لا يوجب امتناع حركة البعد
حال كونه ماديا فلا يلزم امتناع حركة الاجسام لكون الابعاد
الموجودة فيها مادية وهذا جواب عن الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بعدا وجوديا   وعن الثانى   واجيب عن الوجه

الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضى قدرا
من الزمان لانه لو كان استحقاق الحركة الزمان بسبب ما فى المسافة
من العائق فقط وجب ان يكون الحركة فى الخلاء تقع لا فى زمان
لعدم العائق المقتضى للزمان لكن ذلك باطل اذ كيف يصح ذلك
والحال ان كل نقلة وحركة مهما تقدر على مسافة منقسمة ويكون
منقسمة بانقسام المسافة الى اجزاء يكون بعضها قبل وبعضها بعد
وذلك لا يتحقق الا مع الزمان فعلم بان الحركة من حيث تقتضى زمانا حيث هو
وذلك الزمان هو ساعة بحسب هذا الفرض وهو محفوظ فى جميع الاحوال
ويقتضى بحسب المعاوق قدرا اخر وهو الذى يزيد وينقص بسبب رقة
المعاوق وغلظه فزمان الحركة فى الملاء الاول الغليظ عشر ساعات
انما يكون ساعة بازاء الحركة وتسع ساعات بازاء المعاوق بازاء المعاوق
فيكون زمان الحركة فى الملاء الرقيق ساعة لوجود الحركة المقتضية
لهذا القدر من الزمان وعشر تسع ساعات لان المعاوقة فى
الملاء الرقيق عشر المعاوقة فى الملاء الاول فيقتضى عشر زمان المعاوق
الاول وهو تسع ساعات فلا يكون زمان الحركة فى الخلاء وزمان الحركة

في الملاء الثاني مساويا فلا يلزم المحال او نقول الحركة ان اقتضت
لذاتها قدرا من الزمان لم يتم دليلكم لما ذكرنا وان لم تقتض فالحركة
في الخلاء تقع لا في زمان والحركة الواقعة في الملاء الرقيق تقتضي
قدرا من الزمان فلا تكون الحركة مع العايق كهي لا معه فلا يتم
ايضا وعن الثالث واجيب عن الوجه الثالث من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو لمقدار العالم
لحصول مجموع العالم فيه ليس ترجيحا من غير مرجح وانما يلزم ذلك
ان لو كان هناك موضع اخر خال وهو ممنوع واما حصول بعض
الاجسام اعني بعض اجزاء العالم في بعض الجوانب دون بعض
كحصول الارض في المركز والنار في المحيط فلاختصاص ذلك البعض
من الاجسام وذلك البعض من الجوانب من الملاءمة والمنافرة
فان الارض بحسب طبيعتها وثقلها تنافر المحيط وتلائم المركز ولما
بينهما من الاقتضاء القرب والبعد فان طبيعة بعض الاجسام
تقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وطبيعة بعض الاجسام
تقتضي عكس ذلك وعورض وعورض دليل ارسطو على ان

المكان هو السطح بان قالوا القول بالسطح باطل لانه لو كان حقا
لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لكن التالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي لكان للجسم الحاوي مكان اخر لان لكل جسم فله حيز
لا محالة وذلك المكان يكون سطحا باطنا من جسم اخر ويكون
ذلك الجسم الاخر له مكان اخر وهكذا نقول في ذلك المكان فيلزم
ما ذكرنا من التسلسل وايضا لو كان المكان هو السطح المذكور
لما كان الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه ساكنا في مكانه
والتالي باطل حسا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المكان لو كان
عبارة عن السطح المذكور لكانت الحركة عبارة عن مفارقة سطح
متوجها نحو سطح اخر ولو كان كذلك لكان الحجر الواقف في الماء
عند جريان الماء عليه مفارقا سطحا ومتوجها نحو سطح اخر ولو
كان كذلك لما كان ساكنا فثبت ما ذكرنا من الملازمة لا يقال سكون
الحجر الواقف في الماء عند جريان الماء عليه عبارة عن بقاء نسبته
ومسامتته مع الساكنات واذا كان كذلك فمفارقته لسطح وتوجهه

نحو سطح اخر لا منافي سكونه لانا نقول بقاء نسبة الجسم مع الساكنات
معلل بسكونه اذ تقال نسبة هذا الجسم الى الساكنات باقية لانه
ساكن واذا كان كذلك فلا يكون السكون عبارة عن بقاء نسبة
الجسم مع الساكنات لامتناع كون العلة عبارة عن المعلول و
ايضا لو كان المكان عبارة السطح المذكور يلزم ازدياد المكان
ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة مدورة فان المكان
يزداد لان السطح المحيط بالدائرة اصغر من السطح المحيط بالمكعب
لان الدائرة اوسع الاشكال والمتمكن باق مع ان المكان ازداد
عند التكعيب وبالعكس اي كما اذا جعلت الشمعة المكعبة كرة فان
المكان ينتقص لما ذكرنا والمتمكن باق بحاله لكن التالي وهو ازدياد
المكان ونقصه مع بقاء المتمكن بحاله محال فالمقدم مثله وفي بعض المواضع
نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان المكان لو كان هو السطح المذكور يلزم تسلسل
الاجسام واما لزوم ذلك ان لو لم ينته الى جسم ليس له مكان وهو ممنوع
فان الفلك الاعظم ليس له مكان بل له وضع فقط واما الثاني فلانا لا نسلم
ان الحركة هي عبارة عن مجرد مفارقة السطح بل عن ذلك مع توجه المتحرك

نحو السطح الاخر والتوجه غير متحقق في الحجر الواقف في الماء فان التوجه
للماء لا للحجر واما الثالث فلانا نسلم بقاء المتمكن بحاله فان الشمعة لما خالف
مقدارها حال كونها كرة لمقدارها حال كونها مكعبة لم يكن المتمكن باقيا
بحاله في الحالتين ضرورة قال والدليل اقول الدليل على امكان الخلاء
امران الاول هو انه لو رفع صفحة ملساء عن صفحة ملساء مثلها بعد انطباقهما
دفعة لحصل الخلاء في الوسط اول زمان الارتفاع لان الجسم كالهواء مثلا انما
ينتقل اليه من الاطراف فحال كونه على الطرف يكون الوسط خاليا وفيه
نظر لان الرفع حركة فلا يحصل في آن بل في زمان ففي ذلك الزمان
ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلاء الثاني انه لو لم يحصل
في الخارج خلاء لكان العالم كله ملاء فاذا اشتغلت بقة فلا يمكن ان
تنتقل الى مكان خال لانه خلاف المفروض بل الى مكان مملوء فذلك الجسم
الذي كان في المنتقل اليه ان لم ينتقل عن مكانه لزم تداخل الاجسام
وانه باطل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان البقة فيتوقف حركة
كل منهما عن مكانه على حركة الاخر عن مكانه فيلزم الدور وانه باطل ايضا
او ينتقل الى مكان غير البقة فيكون الكلام فيه كالكلام في الاول

فيلزم من حركة بقة تدافع جملة العالم وانه باطل بديهة لا نقول لم لا يجوز
ان يتحرك البقة الى مكان مملو والجسم الذي فيه ينتقل الى مكان اخر
ولا يلزم منه حركة جملة العالم بل يتخلخل الجسم الذي وراءه ويتكاثف
الجسم الذي قدامه فان المادة قابلة للمقادير المختلفة فتخلع مقدارا
اكبر وتلبس اصغر وبالعكس لانا نقول زوال المقدار وحصول مقدار اخر
فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع قال
الفصل الثالث في الكيف اقول الفصل الثالث في الكيف وقد
عرفت تقسيمه الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام
اربعة الاول الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والثاني
الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس والثالث الكيفيات
المختصة بالكميات الرابع الاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية
وسيجي امثلتها مفصلة اما القسم الاول وهو الكيفيات المحسوسة
ففيه مباحث البحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة فنقول
الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات
وان لم تكن راسخة كحمرة الخجل سميت انفعالات وانما سميت الكيفيات

المحسوسة بالانفعاليات والانفعالات لانها لانفعال الحواس عنها
من الكيفيات اولا وانما اعتبر الاولوية ليخرج عنها ما ينفعل عنها
الحواس ثانيا كالاشكال والحركات ولا يشكل بالالوان
التي ينفعل عنها الحس بواسطة الضوء اذ هو شرط لوجودها
لا للاحساس بها وفيه نظر او لان الكيفيات المحسوسة تابعة
بالانفعال للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان حلاوة
العسل تابعة بشخصها للمزاج العسلي وذلك ان حلاوة العسل لو كانت
في مادة تكونت عسلا فانفعلت انفعالا احدثت الحلاوة لاجل ذلك
وكذا حمرة الدم تابعة لمزاج الدم او تابعة للمزاج بالنوع كحرارة
النار وبرودة الماء فان الحرارة التي في النار ليست بشخصها
تابعة لمزاج الجسم المركب الحار بل التابع لمزاجه حرارة موافقة
لحرارة النار بالنوع فالحرارة التي في النار تابعة بنوعها لمزاج
الجسم المركب لا بشخصها وكذا القول في برودة الماء والكيفيات
المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات
وهي التي تدرك بحس اللمس وهي الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة وتسمى هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط
بها اولا وبتبعية البسائط تتكيف بها المركبات ثانيا والخفة
والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات
وهي التي تدرك بحس البصر وهي الالوان والاضواء والى المسموعات
وهي التي تدرك بحس السمع وهي الاصوات والحروف والى
المذوقات وهي التي تدرك بحس الذوق وهي الطعوم والى
المشمومات وهي التي تدرك بحس الشم وهي الروائح قال الثاني
في تحقيق الملموسات اقول البحث الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة
والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها فلا حاجة لنا الى تعريفها
والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث
ان الحرارة اذا اثرت في الجسم المركب ولا شك في انه مركب
من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة ضرورة ان الهواء الطف
من الماء والماء من الارض تصعد الالطف فالالطف لكونه اقبل
للخفة والتصعيد من الاثقل فيلزم تفريق الاجسام المختلفة في
اللطافة والكثافة ثم ان كل واحد من تلك الاجسام تنتقل الى

بعد التفريق

احيازها الطبيعية فينضم كل جزء الى ما يشاكله في النوع بمقتضى طبعه
اذ الجنسية علة الضم فالجزء الهوائي ينضم الى الهواء والمائي
الى الماء والارضي الى الارض فلذلك قيل ان الحرارة من شأنها
تفريق المختلفات وجمع المتجانسات الا اذا كان الالتحام بين
البسائط شديدا فان الحرارة تفيد سيلانا ودورانا دون
التفريق ان كان اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال
لانه اذا قوي عمل الحرارة فيه لم تقو على التفريق لما بين الجزء اللطيف
والكثيف من التلازم والتجاذب وكلما مال اللطيف الى التصعد
جذبه الكثيف الى الانحدار بل احدث حركة دورية وسيلانا
كما في الذهب وتفيد تليينا فقط ان كان الجزء الكثيف غالبا على
اللطيف لا غلبة في الغاية كالحديد اذ لو كان غالبا في الغاية
لم تقو الحرارة على التليين ايضا كالطلق وتفيد تصعيدا بالكلية
ان قويت الحرارة وكان الجزء اللطيف اكثر من الكثيف كالنحاس
المركب مع النوشادر تركيبا قويا والاشبه بالحق عند المصنف ان
الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية بالنوع لان الحرارة

الغريزية تستتبع الحيوة دون النارية وكذا الحرارة الفائضة
عن الكوكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية اذ الاعشى
يتاثر من حرارة الشمس دون النار وعلم مما ذكرنا مغايرة الحرارة
الفائضة عن الكوكب للحرارة الغريزية وقيل الحرارة الغريزية
حرارة الجزء الناري في الجسم المركب المنكسر سورتها بالمزاج وقد
تحدث الحرارة بالحركة ودليل الحدوث التجربة لا يقال لو كانت الحركة
مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة التي هي غير النار فصارت نيرانا
بسبب حركة الافلاك لان العناصر الثلثة في وسط الافلاك
كالقطرة بالنسبة الى البحر المحيط واللازم باطل فالملزوم مثله لانا
نقول ان الافلاك لا تقبل السخونة لما سيجيء فلا تسخن بذاتها واذا
كان كذلك فلا تسخن ما جاورها من العناصر والحاصل ان المدعى هو
ان الحركة تحدث الحرارة فيما تقبلها فلا ينتقض بالفلك لما ذكر قال
واما البرودة اقول واما البرودة فقيل عدم الحرارة عما من شانه
ان يكون حارا فلا يكون البرودة كيفية ثبوتية ويكون التقابل
بينها وبين الحرارة تقابل العدم والملكة ومنع هذا القول بان

البرودة

البرودة كيفية محسوسة فلو كانت عبارة عما ذكرتم فالمحسوس
اما عدم الحرارة او نفس الجسم وكل منهما باطل لان المحسوس
ليس عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به ولا الجسم ايضا والا لكان
الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة لكون البرودة نفس الجسم
لكنا ندرك الجسم دون البرودة كالجسم الحار مثلا فبطل ما ذكرتم
والرطوبة اما الرطوبة فقال الامام الرازي انها هي
البلة المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال
عنه كما في الماء فلا يكون الهواء حينئذ رطبا لا يقال لو كانت الرطوبة
عبارة عما ذكرتم فيكون العسل ارطب من الماء اذ العسل
الصق بالجسم من الماء لانا نقول ان العسل وان كان الصق
من الماء الا انه ينفصل عما التصق به بعسر وهو مناف للرطوبة
اذ هي عبارة عن سهولة الالتصاق مع سهولة الانفصال وتلك
في الماء اكثر على ان شدة الالتصاق ليست عبارة عن الرطوبة
بل الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والماء اسهل التصاقا
من العسل لان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسها في العسل وقال

الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل وسهولة تركه
فيلزم ان يكون النار ارطب لكونه ارق فيلزم ان يكون
اقبل للتشكل واسهل للترك وفيه نظر والرطوبة بهذا التفسير غير
السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة اذ هو متصل واحد كالحس كما هو عند الحس
عندهم واذا عرفت تفسيري الرطوبة فاليبوسة مقابلة لها
على اختلاف الرأيين حتى لو كانت الرطوبة عبارة عن البلة
لكانت اليبوسة عبارة عن الجفاف ولو كانت عبارة عن
كيفية توجب سهولة التشكل وسهولة الترك لكانت اليبوسة
عبارة عن كيفية توجب عسر قبول التشكل وعسر الترك له قال
واما الخفة والثقل اقول واما الخفة فهي عبارة عن قوة تحرك
عن محلها بواسطتها مدافعة صاعدة والثقل قوة يحرك من محلها
بواسطتها مدافعة هابطة والخفة والثقل يسميهما المتكلمون
اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم
المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة

عن الحيز

عن الحيز الطبيعي الى حيز اخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وهو باطل او يوجب المدافعة الى الحيز
الطبيعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال والى ما ذكرنا اشار
بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا
وهو ما يكون انبعاثه من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان
على غيره دفعه وقد يكون طبيعيا وهو ما يكون انبعاثه من نفس
جسم غير ذي ارادة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء ولم
يتعرض المصنف لهذا القسم وقد يكون قسريا وهو ما يكون انبعاثه
من غير الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان احدهما طبيعي
والآخر قسري الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل فان ميلا
طبيعيا الى اسفل وميلا قسريا وهو مدافعتنا اياه ولذلك كانت
الحركة اسرع مما اذا تحرك بطبعه الى اسفل وحده او احدهما
طبيعي والاخر نفساني كما في الانسان المنحدر فان ميل بدنه بواسطة
غلبة التقيلين عليه الى اسفل وذلك ميل طبيعي ثم ان الميل النفساني
له ايضا معين على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان الى جهتين

ان قدرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة
الى الشيء الواحد والمدافعة عنه استحال اجتماعهما والعلم به ضروري
ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب
للمدافعة يختلف السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق
بقوة واحدة اذا اختلف الحجران في الصغر والكبر لان المعاوقة
من قبول الحركة من القاسر في الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير
وفيه نظر لجواز ان يكون المعاوق هو طبيعة الجسم لا الميل فلذلك
يلزم اختلاف حركة الجسم الكبير والصغير في السرعة والبطوء
قال والصلابة اقول والصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين
عبارة عن عدم ممانعة الغامز فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل الصلابة واللين كيفيتان وجوديتان تقتضيان
ممانعة الغامز وعدمها فيكون التقابل بينهما تقابل الضدين والملاسة
عبارة عن استواء وضع الاجزاء والخشونة عبارة عن لا استواء
وضع الاجزاء بان يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض فعلى هذا
التفسير يكون الملاسة والخشونة من مقولة الوضع وهو ظاهر

الا اذا فسرت الملاسة بكيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء
والخشونة بكيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فانهما ح
تكونان من مقولة الكيف دون الوضع وهو المراد من قوله
الا اذا فسرتا بكيفيتين تابعتين للوضع قال الثالث اقول
المبحث الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان عند الامام فمن
اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي حقيقة ووجودا فلا يحتاج
الى التعريف وقيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع
شق الزجاج الثخين فان كلا منها يرى ابيض بسبب تركبه من
اجزاء شفافة صغار خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء دون مزاج
يقتضيه فلا يكون البياض لونا حقيقيا وفي المثال الثالث
نظر والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه
فلا يكون السواد ايضا لونا حقيقيا وح فالالوان لا حقيقة
لها واجيب عن هذا القول بان ما ذكرتم من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة وكثافة الجسم وعدم غور الضوء قد يكون ايضا سببا

لجواز ان يكون حقيقيا مغايرا والقابل للشي لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده ح كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور وقال في موضع اخر من الشفاء وقد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه حجة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلايه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائيه وتخلخلا حتى يحيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائيه

لحدوث البياض والسواد اي يكون لحدوث البياض والسواد

اسباب منها ما ذكرتم فلا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض

والسواد من الالوان الحقيقية ولين سلمنا ان البياض

الذي يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ليس لونا حقيقيا

لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون البياض لونا حقيقيا او

انما يلزم ذلك ان لو انحصر سبب حصول البياض فيما ذكرتم

وهو ممنوع اذ البياض يحس به فيما لا يتعقل فيه ذلك الاختلاط

المذكور كالبيض المسلوق فانه يحس فيه البياض وليس ذلك

للمخالطة الهوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل مما قبله وكلبن العذراء

وهو دواء كاللبن الرائب يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج

حتى يتحلل فيه وصفي الى ان يبقى الخل في غاية الاشفاف مخلوطا بماء

طبخ فيه المرداسنج بعدما طبخ فيه القلي مصفى غاية التصفية فان ذلك

الدواء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على

قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض

وباقي الالوان تتركب منهما وقيل اصل الالوان هما والحمرة والخضرة

فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي ان الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائد على ذاته والمتحقق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما

والصفرة وحقيقة الحال غير معلومة فيجب التوقف قال وزعم الشيخ

اقول زعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بوجود الضوء

لانا لا نحس بالالوان في الظلمة فعدم الاحساس بالالوان ح اما

لعدمها او لمعاوقة الظلمة عن الابصار والثاني وهو معاوقة

الظلمة عن الابصار باطل لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء

والعدم لا يعوق عن شيء فتعين الاول وهو عدم الالوان

وهو المطلوب والاعتراض على قول الشيخ هو انه لم لا يجوز ان

يكون الضوء شرطا لابصار الالوان لا لوجودها فلذلك لا يرى الالوان

عند عدم الضوء لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قال فرع

اقول هذا فرع على وجود الالوان والالوان قد يوجد شديدة اذا

كانت صرفة كالبياض الذي لم يختلط به شيء من اجزاء السواد وقد

يوجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار من لون يضاد ذلك

الالوان اختلاطا لا تتميز مع ذلك الاختلاط لبعض تلك الاجزاء

عن البعض عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء السواد اختلاطا

كذا قال واما الاضواء اقول واما الاضواء فغنية عن التعريف وقيل

انها اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضئ لذاته وتتصل بالجسم المستضئ لان الاضواء متحركة بدليل انحدارها من الكواكب وبدليل انعكاسها عما تقابل المضئ لذاته الى غيره والانحدار والانعكاس حركة فالاضواء متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام واجيب عن هذا القياس الدال على كون الاضواء اجساما بمنع الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء متحركة وبمنع دليل الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء تنحدر اذ لو كانت منحدرة لرأيناها في وسط المسافة بل الاضواء يحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثها من شئ عال سبق الى الوهم انها منحدرة ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضئ بذاته وايضا عورض هذا القياس بوجهين الاول ان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طبائعها لكانت متحركة الى جهة واحدة ضرورة فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وهو باطل الثاني ان الاضواء لو كانت اجساما فان كانت محسوسة سترت ما تحتها ضرورة فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما

وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الاضواء محسوسة كونها ساترة للملاحة فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا تكون ساترة للملاحة مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء واللازم باطل

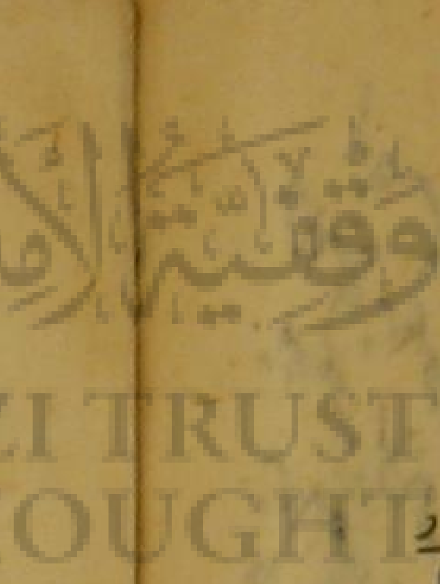
وراءه

وراءه والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل حسا وقيل الضوء هو اللون ومنع هذا القول بان الضوء قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان في ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون اما لانتفائه او لانتفاء شرطه ثم ان منها ما هو اولى ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضئ لذاته ويسمى ذلك الضوء ضياء ان كان قويا وشعاعا ان كان ضعيفا ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل في الجسم من مقابلة المضئ بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب الغروب فان الهواء الذي على وجه الارض يصير مضيئا لمقابلة الهواء المضئ بمقابلة الشمس وكالضوء الحاصل من مقابلة القمر الذي هو مضئ بالغير وتسمى الضوء الثاني نورا كما يسمى الضوء الاول القوي ضياء كما نطق بها الكتاب حيث قال هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وتسمى الضوء الثاني ظلا ايضا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء كما في الهواء

الذى على وجه الارض وقت الاسفار فان قلت لوكان
الهواء الذى على وجه الارض مضيئا لوجب ان نحس بضوئه
كما نحس بضوء الجدار المضئ قلت انما لا نحس به كما نحس بضوء
الجدار المضئ لضعف لون ضوء الهواء دون لون ضوء
الجدار وفيه نظر واما الذى يبرق على الاجسام ويستر
لونها وكانه شئ يفيض منها يسمى لمعانا فان كان ذاتيا يسمى شعاعا
كما للشمس والالى وان لم يكن ذاتيا بل يكون مستفادا من الغير
يسمى بريقا كما للمرآة اذا وضعت فى مقابلة الشمس فالشعاع مقول
بالاشتراك اللفظى على اللمعان الذاتى وعلى الضوء الذاتى الضعيف
كما تقدم والظلمة الظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون
منيرا فيكون التقابل بين النور والظلمة تقابل العدم والملكة
وقيل الظلمة كيفية وجودية مانعة عن الابصار فيكون التقابل
بينهما تقابل الضدين ومنع النفى الثانى للظلمة بانه لوكان الظلمة
كما ذكرتم كيفية مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى الجالس فى الظلمة
نارا توقد بقربه ولا يرى ما حول تلك النار والتالى باطل فلا يكون الظلمة

قيل لا حاجة الى قوله تميزا فى المسموع لخروج طول الصوت وقصره بقوله كيفيات لانها من الكميات ولخروج الطيب بقوله فى الثقل والخفة ه

مانعة عن الابصار ولقائل ان يقول الظلمة كيفية تمنع الابصار
اذا كانت محيطة بالمرئى وما ذكرتم محيط بالرائى دون المرئى فلا
يتجه النقض ح الرابع البحث الرابع فى تحقيق المسموعات
وهى الحروف والاصوات اما الحروف فهى كيفيات تعرض
للاصوات فيميز بعضها عن بعض مثله فى الثقل والخفة تميزا
فى المسموع واحترزنا بالقيد الاخير الذى لم يذكره المص عن
طول الصوت وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان ذلك التميز
ليس بمسموع وهو ظاهر ويجب ان يزاد لفظ مثله بعد قوله عن
بعض كما ذكرنا لان الحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث
يتميز مرة عن مرة فى الخفة والثقل والحروف ينقسم الى قسم مصوت
وهو الذى يسمى حروف المد واللين وهى مشهورة والى قسم مصمت
وهو ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فغنى عن التعريف
والمشهور ان السبب الاكثرى للصوت تموج الهواء وهو حالة شبيهة
بتموج الماء اعنى الامر الحاصل بالتداول بصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وهذا التموج ايضا انما يحدث بسبب قرع عنيف
الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت



وهو الاحساس العنيف و قلع عنيف وهو التفريق العنيف والدليل
على ان القرع والقلع علة التموج الموجب للصوت الدوران
فانه يحدث التموج بحدوثهما وينعدم بانعدامهما وكذا الكلام في
التموج والصوت ولما كان الدوران دليلا ضعيفا لا يفيد
الا غلبة الظن بعلية المدار للدائر ولو سلم انه يفيد العلم فانما
يفيد ان لو وجد الدائر في جميع صور المدار وينتفي في جميع
صور عدمه وههنا لم يكن كذلك فانه لو تموج الهواء بوجه التموج
بدون الصوت قال المص المشهور ان السبب الاكثري للصوت
هو التموج ولم يقل السبب للصوت هو التموج والمشهور ان
الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل للصوت
الى الصماخ والدليل عليه وجوه الاول ان الهواء الحامل للصوت
يميل من جانب الى اخر بسبب هبوب الريح فلو لم يكن الاحساس
بالصوت متوقفا على وصول الهواء الى الصماخ لما تشوش سماع
الصوت والتالي باطل بالتجربة فكذا المقدم الثاني ان الاحساس
بالصوت يتخلف عن مشاهدة سببه كما ترى تخلف الصوت في ضرب الفاس

على الخشبة

لكنه ليس قار الذات بل سيالا لانه لو كان قار الذات لبقيت في الخارج حروف الكلمة التي يتكلم بها حتى اجتمعت وهو باطل ووجه بطلانه مذكور في محله

على الخشبة فلو لم يتوقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء
الى الصماخ لما تأخر سماع الصوت عن ضرب الفاس والتالي
باطل فكذا المقدم الثالث انه لو وضع طرف انبوبة على
صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غير ذلك الانسان فلو لم يتوقف
الاحساس على الوصول يسمع الصوت ايضا من لا يصل الى
صماخه وليس كذلك والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج
موجود فيه والا لما علمت جهته لامتناع ادراك جهة ما لا وجود
له في الخارج واما الصدى فهو صوت يحصل من انصراف هواء
متموج على هيئته بشكله ويكون الانصراف عن جبل او جدار
املس بسبب مقاومتها للهواء المتموج الموجبة لرجوع ذلك
التموج على هيئته الخامس البحث الخامس في تحقيق
الطعوم الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا
بين الكثافة واللطافة وعلى كل واحد من التقادير الثلثة فالفاعل
فيه اما الحرارة او البرودة او كيفية معتدلة بينهما فالحار يفعل
في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم

المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في
الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم
المعتدل قبضا والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل
في الجسم الكثيف حلاوة وفي الجسم اللطيف دسومة وفي الجسم
المعتدل تفاهة هكذا ذكره الشيخ في الكتاب الثاني من القانون
من غير دليل يوجب غلبة الظن على ما ذكره فضلا عن العلم والعجب
انه جعل الفاعل للحموضة ههنا البرودة وفي كليات القانون
في بحث الاخلاط جعل فاعل الحموضة الحرارة وبينهما تناقض
ظاهر لم يتنبه له احد فان قلت التفاهة عبارة عن عدم الطعم فلا
يجوز عدها من الطعوم قلت التفه قد يطلق على ما ذكرتم اعني
ما لا طعم له وقد يطلق على ما له طعم ولكن لا يحس بطعمه كالنحاس
فانه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالطه رطوبة اللسان التي هي
واسطة في الاحساس بالمذوقات حتى يحس بطعمه ويسمى تفاهة غير
بسيطة والمعدود من جنس الطعوم هو هذا دون الاول
قد يجتمع في الجسم الواحد طعمان كاجتماع المرارة والقبض في

الحضض

الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في
السبخة ويسمى الزعوقة السادس البحث السادس
في المشمومات وهي الروائح فنقول الروائح الموافقة للمزاج
تسمى روائح طيبة كرائحة المسك وما يشبهها والروائح المخالفة
للمزاج تسمى روائح منتنة كالروائح الكريهة التي لا حاجة
الى التمثيل بها وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار
ما يقارنها من الطعوم وليس لانواع الروائح اسماء خاصة
الا من احدى الجهتين المذكورتين وسبب الاحساس بالروائح
وصول الهواء المتكيف بتلك الروائح الى الخيشوم وقيل
سبب الاحساس وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل
عن ذي الرائحة وهو باطل لما سيجيء في الفصل الثاني من الباب
الثالث واما القسم الثاني واما القسم الثاني من
اقسام الكيف اعني الكيفيات النفسانية فهي الكيفيات المختصة
بذوات الانفس والمصنف قد ذكر بعض انواعها وهي الحيوة والصحة
والمرض والادراك وكيفيات تتوقف عليها الافعال الاختيارية

كالقدرة والارادة فما كانت من هذه الكيفيات راسخة سميت
ملكة وماليست راسخة سميت حالا كالكتابة فانها في ابتدائها تكون
حالا واذا استحكمت صارت ملكة ونحن نورد بيان هذه الكيفيات
في مباحث الاول البحث الاول في الحيوة الحيوة قوة
تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية والمراد
بالاعتدال النوعي الاعتدال الذي يليق بنوع الحيوان وقال
بعضهم هي قوة الحس وقال اخرون قوة التغذية واستدل الحكيم
ابو علي في كتابه الموسوم بالقانون على ان قوة الحيوة مغايرة
لقوة الحس وقوة التغذية بان العضو المفلوج حي والا لوجب
ان يعرض له ان يعفن ويفسد ومع ذلك ليس بحساس فعلم بان
قوة الحيوة مغايرة لقوة الحس وبان العضو الذابل حي لما
ذكرنا وليس بمغتذ والا لم يكن ذابلا والنبات مغتذ وليس
بحي فعلم ان قوة الحيوة مغايرة لقوة التغذية ومنع استدلال
الشيخ بان عدم الفعل لا يلزم منه عدم القوة لجواز ان تمنع القوة
عن الفعل عائق فعلى هذا يجوز ان تكون قوة الحس والتغذية

باقية

باقية في العضو المفلوج والعضو الذابل مع عدم صدور
فعل الاحساس والتغذي عنهما لمانع وح لا يلزم مما ذكره التغاير
بين قوة الحيوة وبينهما لا يقال القوة عبارة عما يؤثر بالفعل
وح يكون العضو المفلوج والعضو الذابل فاقدا القوة الحس
والتغذية اذ لا يصدر عنهما الاحساس والتغذي بالفعل
لانا نقول لا نسلم ان القوة عبارة عما ذكرتم بل عما من شانه التاثير
بالفعل ولو سلم ان المراد بالقوة ما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق
لفظ القوة على ما من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم
من ذلك عدم ذلك الشيء وانتفاؤه ومنع استدلال الشيخ
ايضا بان القوة الغاذية للنبات مخالفة بالذات للقوة
الغاذية للحيوان والامور المختلفة بالذات لا يجب ان يكون
مشتركة في الاحكام وقد اشترط الحكماء والمعتزلة الحيوة
بالبنية الصالحة وقالوا البنية الصالحة شرط لوجود الحيوة
وذهب باقي المتكلمين الى انها ليست بشرط لوجود الحيوة و
المراد بالبنية الصالحة عند الحكماء الجسم المركب من الطبايع

الاربعة وعند المتكلمين مجموع جواهر فردة لا يمكن ان يكون
الحيوان اقل منها ومنع المتكلمون قول الحكماء والمعتزلة بان
الحيوة لو كان وجودها مشروطا بالبنية الصالحة كانت قائمة
بمجموع الاجزاء وهو باطل لان الحيوة ان قامت بمجموع الاجزاء
فان اتحدت الحيوة اى يكون حيوة واحدة قائمة بمجموع الاجزاء
كان العرض الواحد حالا في محال كثيرة وهو محال وان تعددت
الحيوة اى تقوم بكل جزء حيوة على حدة كان قيام الحيوة بكل
جزء مشروطا بقيام الحيوة بجزء اخر والا لم يكن الحيوة مشروطة
بالبنية الصالحة واذا كان مشروطا يلزم الدور وانه محال ايضا
وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع كل واحد فالحصر ممنوع لجواز
قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع وان اراد بالمجموع المجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم من قيام الحيوة الواحدة به قيام العرض
الواحد بالمحال الكثيرة والموت عبارة عن عدم الحيوة عما من
شانه الحيوة فيكون التقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم
والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تضاد الحيوة لقوله تعالى

خلق

خلق الموت فالموت مخلوق والعدم لا يخلق فالموت ليس بعدم
واذا لم يكن عدما يكون كيفية وجودية ومنع المستدل الهم بان المعنى
من الخلق التقدير لا الايجاد فلا يلزم ما ذكرتم الثاني
البحث الثاني في الادراكات والادراكات اما ان يكون ظاهرة
كالاحساس بالمشاعر الخمس واما ان يكون باطنة كادراكات
النفس والقوى الباطنة والادراكات الباطنة ينقسم الى تصورات
وتصديقات وقد عرفت معناهما في صدر الكتاب والتصديق
اما ان يكون جازما او لا يكون جازما والاول اي التصديق
الجازم اما ان يكون الجزم بالنسبة من طرفيه لموجب اى دليل
او لا يكون لموجب والثاني اى التصديق الجازم الذي لا يكون
لموجب هو التقليد والاول اي التصديق الجازم يكون لموجب
اما ان يقبل متعلقه وهو الذي لمعنى التصديق اليه نسبة في
الخارج النقيض بوجه وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض
بوجه وهو العلم والثاني اى التصديق الغير الجازم ان كان
متساوي الطرفين فهو شك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح

طن والمدحوح وهو واكثر هذه التوجيهات والتسميات مخالف
للمشهور والتصور ذهب الحكماء الى ان التصور اي
العلم هو وجود صورة المعلوم في العالم اي في العقل وهو المسمى
بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على وجود الصورة اعني صورة
المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك الباري
وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره اذ نحكم عليه بالاحكام الثبوتية
وذلك التميز لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المعدوم الخارجي اذ
المحكوم عليه بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك
الثبوت في الخارج لكونه معدوما في الخارج فهو في الذهن وهو
المطلوب واعترض على هذا الدليل بانه لو صح ما ذكرتم لوجب
كون الذهن حارا وباردا ومعوجا ومستقيما ومستديرا معا عند
تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة لوجود
صور هذه الاشياء في الذهن عند تصورها ح والتالي باطل
والا لزم اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة وفيه نظر لانا لانم
التقابل بين صورة الحرارة وصورة البرودة الذهنيتين وكذا

بين

بين صورة الاستقامة وصورة الاستدارة بل التضاد بين
ماهيتها في الخارج وان سلم فلا نم ان الذهن يتصف بالحرارة والبرودة
والاستقامة والاستدارة حتى يكون متصفا بها بل القابل
لها المواد الجسمانية والحق انه والحق عند المص ان
الحكماء ان ارادوا بالصورة الموجودة في الخارج الا انها لا
تكون حالة في المواد ولا تكون متصفة بصفات الموجود الخارجي
فيحتمل ان يكون حقا وان ارادوا بها صورة تشارك الموجود
الخارجي في تمام الماهية فباطل لوجهين الاول ان الصورة الموجودة
في الذهن عرض لحلولها في محل تقوم به وهو الذهن والمتصور اي
الموجود قد يكون جوهرا فلا تكون الصورة الذهنية مساوية له
في تمام الماهية الثاني ان الشيء قد يتصور نفسه كما يقولون ان
النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصلة
في العالم مساوية للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم
في نفسه فلو حصل في العالم مثله لزم اجتماع المثلين وهو
باطل لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حصل

يعني ان الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا

عنه ماهية بجوده من صورة المعلوم و العاقل بهذا التفريع
من الذي حصر عنه ماهية مغايرة لذاته او عنه ماهية هي
عين ذاته واذا جاز ذلك فلا يلزم اجتماع المثلين فما اذا
عقل الشيء ذاته لعدم التغاير اذ العاقل و المعقول واحد
لانا نقول حصول الشيء عند نفسه محال بديهة واذا كان محالا فلابد
من اجتماع المثلين او القول بكون صورة المعلوم ليست مساوية
له في تمام الماهية وقيل العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وح
يتعدد العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغاير النسبة عند تغاير
المنتسبين وهذا التفسير يشكل بتعقل الشيء نفسه فان تعقل
الشيء نفسه غير معقول لعدم التغاير وقيل العلم صفة وجودية
توجب العالمية والعالمية حالة لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم
فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تغير
تعلق الصفة بالمعلومات تغير في ذات تلك الصفة لجواز ان
يكون بين شيء واحد وبين الاشياء الكثيرة تعلقات كثيرة
فرعان هاتان المسئلتان فرعان على القول بالصورة

الموجودة

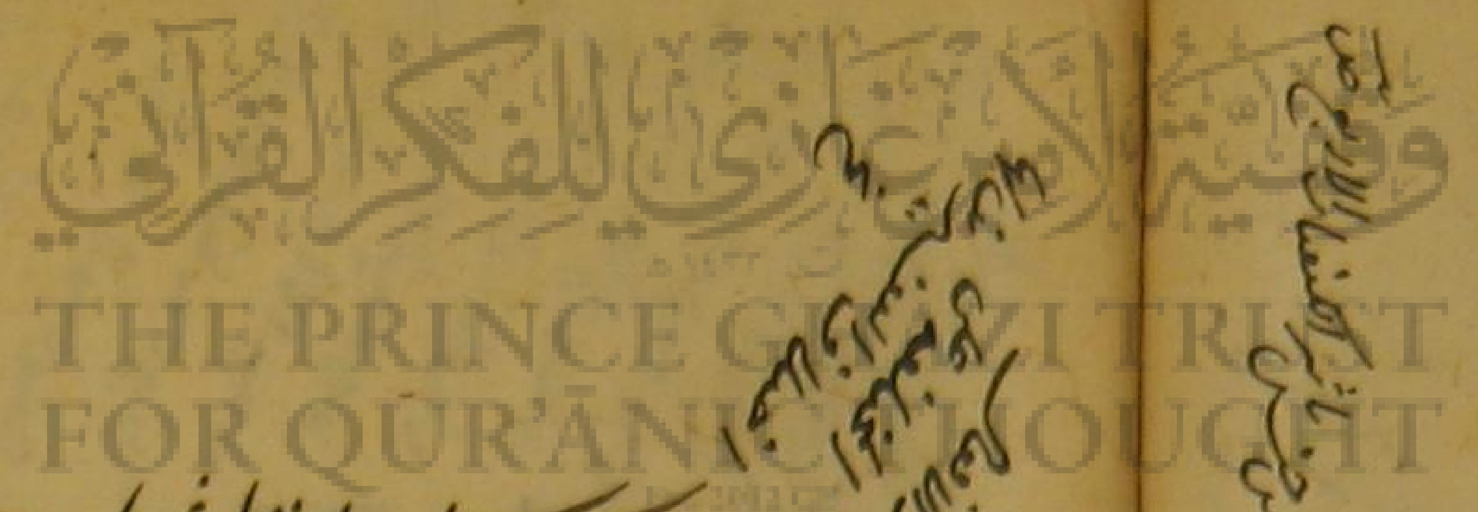
الموجودة في العاقل الفرع الاول ان الصورة العقلية اي الموجودة
في العقل تغاير الصورة الخارجية الحالة في المادة في ان
الصورة الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست بمحسوسة
وتغايرها ايضا في ان الصورة الخارجية متمانعة لان المادة
اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها اخرى مثلها بخلاف الصورة
العقلية فانه يجوز ان يحل في القوة العاقلة صور كثيرة معا
وتغايرها ايضا في ان الصورة الخارجية يمتنع ان تحل في مادة
ما هي اصغر مقدارا منها بخلاف الصورة العقلية فان الصورة
الصغيرة والصورة العظيمة يجوز حلولها في العاقلة معا وتغايرها
ايضا في ان الصورة الخارجية مندفعة وزايلة بحدوث صورة
اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة وحدوث
اخرى بخلاف الصورة العقلية الفرع الثاني هو ان الصور
العقلية كلية بخلاف الصورة الخارجية فان كل موجود في الخارج
متشخص لا على معنى ان الصورة الموجودة في العقل كلية في نفسها
فان الصورة الموجودة في العقل صورة جزئية في نفوس جزئية

فيمتنع تصور الاشتراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بهذه الصورة
امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى كل واحد من افراد ذلك
النوع المتصور بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان
الكلي فالصورة الحاصلة في ذهننا منه نسبتها الى زيد والى عمرو
سواء اذا حذف مشخصات كل فرد فما بقي بعد الحذف يكون مساويا
لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي وفي قوله لان المعلوم بهذه
الصورة امر كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة ان كان امرا موجودا
في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا في
الخارج فاولى بان لا يكون كليا وبتقدير كليته بطل الفرق
والعلم اجمالي واما علم اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور
متعددة باعتبار شامل لها هو مبدا تفاصيل تلك الامور كمن
استحضر مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة
هي مبدا تفاصيل تلك الاشياء التي كانت متصورة على التفصيل
واما علم تفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كمن
علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض

وايضا

وايضا العلم اما فعلي وهو مثل ان تصورت فعلا ففعلته واما
علم انفعالي كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته مسئلة
مسئلة كانها تذنيب لمبحث الادراكات اذا عرفت هذا فنقول
للنفس في الادراك اربع مراتب المرتبة الاولى الاستعداد
التعقل وهو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما تكون
لنفس الاطفال وتسمى عقلا هيولانيا المرتبة الثانية
ان يحصل النفس البديهيات بواسطة استعمال الحواس
في الجزئيات والتنبه فيها للمشاركات ومباينات وتهيؤها لاكتساب
النظريات وتسمى العقل بالملكة التي هي مناط التكليف والدليل
الدال على كونه مناطا للتكليف قد بيناه في الايضاح المرتبة
الثالثة ان تحصل النفس النظريات بحيث تتمكن من استحضارها
متى شاءت من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل المرتبة
الرابعة ان تستحضر النفس النظريات وتلتفت اليها بحيث
لا يغفل عنها وتسمى العقل المستفاد البحث الثالث في القدرة
البحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر على





وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع اي المراد
كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه وقيل
القدرة هي مبدا للافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة
وفاقا اي على التفسيرين لكونها موثرة وفق الارادة وهو
ظاهر وكونها مبدا للافعال المختلفة التي هي التغذية والتنمية
وتوليد المثل والحس والحركة والقوة الفلكية قدرة عند من
يجعل القوة الفلكية شاعرة ومدركة على التفسير الاول للقدرة
كالفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الافلاك تتحرك بالارادة
لنيل التشبه بالعقول دون التفسير الثاني لكون صدور ما يصدر
منها على نهج واحد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها
مبدا الافعال المختلفة كالتغذية والتنمية وتوليد المثل لا على التفسير
الاول لكونها غير ذي ارادة والقوة العنصرية خارجة عن القدرة
بالتفسيرين لكونها ليست ذات ارادة وكون صدور ما يصدر
منها على نهج واحد والقدرة غير المزاج لان المزاج من جنس
الحرارة والبرودة وتاثير المزاج يكون من جنس تاثيرهما والقدرة

ليست

ليست كذلك اي ليس تاثيرها من جنس تاثير الحرارة والبرودة
لان تاثيرها الفعل وفيه نظر لانه ان اراد بكون المزاج من جنس الحرارة
والبرودة كونه حاصلا من تفاعلهما فمسلم ولا يلزم من ذلك ان
يكون تاثيره من جنس تاثيرهما وان اراد كونه من نوعها فممنوع
والقوة مبدا الفعل سواء كان ذلك الفعل
مختلفا كالقوة الحيوانية او على نهج واحد كالقوة العنصرية
وهو المراد بقوله مطلقا وقد تقال القوة لامكان الشيء مجازا اذا كان
المراد بالقوة القوة المقابلة للفعل وبالامكان الامكان الخاص لا
الاستعدادي لان القوة موضوعة لامكان الشيء مع عدم حصوله
بالفعل فالامكان جزء من مفهوم لفظ القوة فيكون اطلاق لفظ
القوة عليه اطلاقا تضمنيا فيكون مجازا اما لو اريد به الامكان
الاستعدادي لكان منها ترادف والخلق ملكة تصدر بها
عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بين القدرة
والخلق ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء على معنى ان القوة
العضلية هي حالة متى انضم اليها الارادة الى احد الضدين حصل

ذلك الضد ومتى انضم اليها الارادة الى الضد الثانى حصل الضد الثانى
بخلاف الخلق فان الخلق لا يكون كذلك وهو ظاهر ومن منع مساواة
نسبة الفعل والترك الى القدرة اراد بها القوة المستجمعة للشرائط
اى العلة التامة لان القدرة ليست علة تامة للضدين والا يلزم
اجتماع الضدين وانه محال ولاجل ان المراد بالقدرة العلة التامة
زعم المانع بصلوح القدرة للضدين ان القدرة مع الفعل بالزمان
لانها لو تقدمت على الفعل بالزمان لزم تخلف المعلول عن علته التامة
وانه محال والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى للعباد
ارادة اكرامهم والمراد بمحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته و
الرضا من العباد ترك الاعتراض ومن الله ارادة اكرام المؤمنين
ومثوبتهم على التأبيد والعزم نوع من الارادة اذ الارادة قد
تكون من غير سبق تردد وقد تكون مع سبقه فالعزم جزم الارادة
فى الشئ الذى تريد او تريدان تفعله الرابع البحث الرابع فى
اللذة والالم تصور اللذة والالم بديهى لان كل حساس يدرك كلا
منهما بديهة ويدرك التميز بين كل منهما وبين ما عداهما كذلك وما هذا

متن والرضا ترك الاعتراض

والاولى ان يزاد فيه قيد آخر وهو مع سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف

اعلم ان الادراك الملايم انما يكون لذة اذا ادرك من جهة كونه ملايما كالمسك فانه ملايم من حيث الرائحة لا من حيث الطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة فان قلت المحموم بالحمى الصفراوية قد يلتذ من اكل العسل مع انه ليس بملايم له قلت لا نم انه ليس بملايم له مطلقا بل هو ملايم عاجلا لحلاوة طعمه وملايمة الحلو لقوة الذوق وان كان مضرا له فى الآجل لتوليد الصفراء وتشخيصه

شانه يكون بديهيا وفيه نظر لانه ان كان المراد بقوله ان كل حساس
يدرك كلا منهما بديهة هو ان كل حساس يدرك بالبديهة ماهيتهما
فممنوع وان كان المراد هو ان كل حساس يدرك حصولهما الذاتية
بديهة فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك بداهة تصورهما وانما قوله
فى تفسيرهما ان اللذة هى ادراك الملايم من حيث انه ملايم وان
الالم هو ادراك المنافى من حيث انه مناف ففيه نظر لانهم ان ارادوا
بهذا التفسير حمل اسم اللذة والالم اسما لما ذكروا اصطلاحا فلا مشاحة
فيه وان ارادوا به ان ما ذكروه حد لهما ففيه مناقشة لانا نجد من
انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك
هذه الاشياء الملايمة ولا نعلم ان تلك الحالة هى نفس ادراك الملايم
او غير ادراك الملايم وبتقدير المغايرة بين تلك الحالة وبين ادراك
الملايم فلا نعلم ان اللذة عبارة عن مجموعهما او عن احدهما وكذا الكلام
فى الالم واذا كان كذلك فلا يحصل العلم بكون ما ذكروه حدا
لهما والعجب ان الامام زعم ان تصورهما بديهى والتميز بين كل واحد
منهما وبين ما عداهما ايضا بديهى ثم ناقض فى هذا المقام ونقول

انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك او غيره اذا عرفت فنقول
انما زدنا على ما اورد المص في تفسير اللذة قولنا من حيث هو ملائم
وفي تفسير الالم قولنا من حيث هو مناف لان اللذة ليست عبارة
عن ادراك ذات الملائم بل عن ادراكها من حيث هي ملائمة
كان الحلاوة ليست عبارة عن ادراك ذات الحلو بل عن ادراكها
من حيث هي حلو وكذلك الالم ليس عبارة عن ادراك ذات المنافي
بل عن ادراكها من حيث هي منافية كان الم المرارة ليس عبارة
عن ادراك ذات المر بل عن ادراكها من حيث هي مرة وما قيل
من ان اللذة هي دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية خطا لان
اللذة لو كانت عبارة عما ذكره لوجب ان لا يحصل اللذة الا بعد الالم
والتالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن و
بالوقوف على مسئلة علمية وبالعثور على مال بغتة مع عدم خطور هذه
الامور بباله قبل حصولها والنائم يلتذ بها وفيه نظر فان هذه الجزئيات
على وجه التعيين وان لم تخطر بالبال لكن كلياتها وهي حضور الوجه
الحسن مطلقا والوقوف على العلوم كذلك ووجدان المال كذلك

يخطر

يخطر ببال كل احد ويولم فقدها قطعا فلذلك يلتذ الانسان بحصول
كل منها في ضمن اي فرد منه   الخامس في الصحة   البحث الخامس
في الصحة والمرض الصحة هي حالة او ملكة يصدر بسبب تلك
الحالة او الملكة الافعال الحيوانية عن موضوعها وهو الاعضاء
سليمة اما الحال والملكة فقد مر تفسيرهما واما بواقي القيود
فعليها ابحاث كثيرة لا يليق ايرادها فيما نحن فيه من ارادها
فليطالع شرح القانون للاستاد العلامة قطب الملة والدين
الشيرازي رحمه الله واما المرض فبخلاف ما ذكر في تعريف الصحة اي عدم
تلك الحالة او الملكة فعلى هذا التفسير للمرض لا واسطة بينه وبين
الصحة واما باقي الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن والحقد
وامثال ذلك كالغضب والخوف والجوع فغنية عن البيان لان
كل احد يدرك كل واحد منها ضرورة ويدرك التميز بينه وبين ما عداها
كذلك وما هذا شانه يكون ضروريا غير محتاج الى بيان وفيما
عرفته في ان اللذة والالم بديهي التصور   واما القسم الثالث
واما القسم الثالث من اقسام الكيف فهو الكيفيات المختصة

باالكميات والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة وحدها
للكميات من غير ان تتركب مع غيرها وح اما ان تكون عارضة
للمتصلات اى للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة
والانحناء والشكل فانها من خواص المقادير وهو ظاهر واما ان
تكون عارضة للمنفصلات اى للكميات المنفصلة كالزوجية
والاولية والتركيب فانها من خواص الاعداد اما الزوجية
فظاهرة واما الاولية والتركيب فلان الاولية عبارة عن
كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والتركيب عبارة
عن كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة فانها بحيث
يعدها الاثنان وهو غير الواحد واما ان تكون الكيفيات المختصة
بالكميات مركبة عن تلك الكيفيات العارضة ومن غيرها كالخلقة
العارضة للجسم المركبة عن الشكل وهو من الكيفيات المذكورة وعن
اللون وهو من الكيفيات المحسوسة   واما القسم الرابع
اما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فتلك
الكيفيات ان كانت استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى

تلك الكيفية قوة وان كانت استعدادا نحو القبول كاللين
تسمى تلك الكيفية ضعفا ولا قوة   الفصل الرابع
الفصل الرابع فى الاعراض النسبية وهى ما عدا الكم والكيف من
الاعراض وفى هذا الفصل مباحث البحث الاول فى هليتها اى
وجودها انكر هلية هذه الاعراض جمهور المتكلمين الا الاين فانهم
قالوا بوجوده ثم قالوا فى بيان ان هذه الاعراض ليست من الامور
الموجودة فى الخارج انه لو وجدت هذه الاعراض فى الخارج لكانت
حاصلة فى محالها ضرورة ولو كانت حاصلة فى محالها لوجد حصولها
فى محالها لكن حصولها فى محالها من الامور النسبية فيكون لحصولها
فى محالها حصول اخر وينتقل الكلام الى حصول ذلك الحصول وتسلسل
وفيه نظر لجواز ان يكون حصول الحصول نفس الحصول فلا يلزم
ما ذكروا وايضا منقوض بالاين اجمع الحكماء على ان النسب من الامور
الموجودة بان الاعراض النسبية قد تكون متحققة فى الخارج ككون
السماء فوق الارض مثلا فان هذه الفوقية حاصلة فى نفس الامر ولا
فرض ولا اعتبار متحقق هنا واذا كانت متحققة فى الخارج فهذه الاعر

ح من الخارجيات دون الاعتبارات العقلية وليست اعداما لانها
تحصل للشيء بعد ما لم تكن حاصلة له لان الشيء قد لا يكون فوقا
فيصير فوقا والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة وليست
ذات الجسم ايضا لان الجسم لا يقاس الى غيره اي ليس ذاته مما يعقل
بالقياس الى الغير وهذه الاعراض معقولة بالقياس الى الغير فهذه
الاعراض امور وجودية زائدة على ذات الجسم وهو المطلوب وبه نقض
احتجاج الحكماء بالقبلية والمضي وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم
من الحجة على كون النسب امورا موجودة في الخارج يلزم ان تكون
المضي والقبلية عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان الشرطية فبان يقال انا نحكم في اليوم الحاضر على
الامس بانه ماض وقبل في نفسه سواء وجد الفرض والاعتبار او لم
يوجد وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد العدم والحاصل
بعد العدم لا يكون عدما وليسا عبارتين عن نفس ذلك اليوم
لانهما لو كانا نفس ذلك اليوم لتحققا حيث يتحقق ذلك اليوم
ولكن ذلك اليوم كان ذلك اليوم حين كان حاضرا ولم يكن ماضيا

ولا فانيا

انواع الكون اربعة لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا

ولا فانيا فهما اذن امران وجوديان زايدان على ذلك اليوم
واما بطلان التالي فلانهما لو كانا موجودين في الخارج يلزم
قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي لكونهما صفتين للامس المعدوم
وانه باطل الثاني في الاين يسمي المتكلمون الاين بالكون
وقالوا ان الكون جنس لانواع اربعة اعني الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق اما السكون فعبارة عن حصول الجوهر
آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن حصوله
آنين فصاعدا في مكانين اي كل آن يكون في مكان وهو قريب
من قولهم الحركة هي حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز اخر
عقيبه من غير تخلل زمان والتقابل بينهما تقابل التضاد واما من
جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة
فبينهما تقابل العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز
خلو الجسم عن الحركة والسكون وهو مبني على تفسير السكون لانه
ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك اذ الجسم في اول زمان حدوثه لا يكون
ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم

البحث الثاني في الاين

يحصل في الحيز بعد ان كان في حيز اخر واما اذا فسرنا السكون
حصول الجسم في مكانه لكان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا
وكان السكون في معنى الكون لا نوعا منه والحكماء
وقال الحكماء الحركة كمال اول للشئ الذي هو بالقوة من حيث
كون ذلك الشئ بالقوة وبيان هذا التعريف ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم والا لامتنع حركته فيكون حصول الحركة للجسم
كمالا له اذ المعنى بالكمال هو فعلم بان الحركة كمال ويعارض هذا الكمال
اعني الحركة غيره من الكمالات من حيث ان حقيقة هذا الكمال
ليست الا التادي الى الغير كالوصول الى المقصد بخلاف ساير
الكمالات فانها ليست عبارة عن التادي الى الغير فيكون ذلك
الغير متوجها اليه وممكن الوجود ليتاتى التادي اليه فيكون حصول
ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا له لكونه متاخرا عن الحركة فعلم ان الحركة
كمال اول وذلك التوجه ما دام باقيا كذلك بقي شئ من الحركة بالقوة
والا لكان التوجه وصولا لا توجها فعلم بان الحركة كمال اول للشئ
الذي هو بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه

لانها

لانها ليست كمالا له في حيثيته بل هي كمال اول لما هو بالقوة من
حيث هو بالقوة وحاصل هذا التعريف قريب مما قاله قدماء
الحكماء وهو ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج
فالحاصل ان الحركة كمال للجسم المتحرك من حيث كونه متحركا وانما لم
يفسر بهذه العبارة لئلا يناقش في اللفظ وذلك قد يكون
وذلك الخروج اعني الحركة قد يكون في الكم كالتخلخل وهو
ازدياد مقدار الجسم من غير ضم شئ من خارج كانتقال الماء من
الجمود الى الذوبان وكالتكاثف وهو انتقاص الجسم من غير فصل
كانتقال الماء من الذوبان الى الجمود وكالنمو وهو ازدياد يكون
للجسم بسبب ضم جسم اخر اليه على وجه يكون متداخلا في الاجزاء الاصل مدافعا
اجزاءه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما يكون في سن
الحداثة وكالذبول وهو انتقاص يكون للجسم الثابت في جميع الاقطار
بسبب فصل جسم رطب غريزي عنه بالتحليل كما يكون للمشايخ
وقد يكون في الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى الحركة
في الكيف استحالة وقد يكون في الوضع كحركة الفلك في مكانه

فان بها يختلف نسبة اجزائه بعضها الى بعض والى الامور الخارجة
عنها بالتدريج ويسمى حركة دورية وقد تكون في الاين كالحركة من
مكان الى مكان ويسمى نقلة ولا تكون الحركة في الجوهر لان حصول
الجوهر يكون دفعة لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من
الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى ويسمى حصول
الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا تكون ايضا في
سائر المقولات كمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل
لانها تابعة لموضوعاتها في وقوع الحركة وعدمه وفي هذه الامثلة
مذاهب كثيرة وابحاث دقيقة تركناها خوفا من الاطالة من ارادها
فليطالع المبسوطات ولابد لكل حركة ولابد لكل حركة في
ان تتحقق من ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة
وهو المنتهى وما فيه الحركة وهو الذي تقع فيه الحركة من المقولات
كالاين والكم والكيف والوضع وما له الحركة اي ما لاجله الحركة
وهو الحصول في المكان الذي الحركة متوجهة اليه وما به الحركة
وهو المحرك والزمان هكذا فسر الكاتبي قول الامام في الملخص

وهذا

وهذا التفسير غير صحيح لاختلاله بالمتحرك الذي لابد للحركة منه وايضا
لو صح فانما يصح ان لو كان المراد بالحركة هو الحركة الاينية المستقيمة
لكنه ليس كذلك لانه اعترف بان ما فيه الحركة اعم من
ذلك المراد بما له الحركة هو المحرك وح يستقيم
وتشخص الحركة وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها
لاستحالة قيام العرض الواحد بمحلين ولذلك لم يتعرض المص
بهذا التعليل وبوحدة زمانها وبوحدة ما فيه الحركة اما وحدة
الزمان فلان الزمان لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة واحدة بالشخص
اذ الموضوع الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين واما وحدة
ما فيه الحركة فلان ما فيه الحركة لو لم يكن واحدا لم يكن الحركة
متشخصة وان اتحد الموضوع والزمان لانه قد ينتقل
الموضوع الواحد من مكان الى مكان اخر ومع ذلك ينمو
في آن واحد واذا جاز ذلك لم يتشخص الحركة الا مع وحدة
ما فيه الحركة وفيه نظر لان الانتقال والنمو لكونهما حركتين
لا يمكن ان يقعا في آن واحد بل الصواب ان يقال في زمان واحد

ولعل نسخة المصنف كانت كذلك الا ان ذلك التغيير انما وقع من
الناسخين ومتى اتحد ذلك اي الموضوع والزمان وما فيه
الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد واحد منها لتعدد
الزمان ضرورة ولا عبرة بوحدة المحرك لان المحرك الواحد
قد يفعل حركات مختلفة ولا بتعدده اي لا يلزم من تعدد
المحرك تعدد الحركة لان محركا لو حرك جسما وقبل انقطاع
تحريكه يوجد محرك اخر كانت الحركة واحدة مع تعدد المحرك
وتنوعها وتنوع الحركة اي اختلافها بالماهية يكون
بتنوع ما منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان
مبدأ الهبوط هو المحيط ومنتهاه هو المركز ومبدأ الصعود
هو المركز ومنتهاه هو المحيط والمركز والمحيط مختلفان
بالنوع وما فيه الحركة وان اتحد المبدأ والمنتهى كاخذ الجسم
الابيض من البياض الى التصفر ثم الى التحمر ثم الى السواد تارة
واخرى من البياض الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد
ولا اعتبار بتنوع المحرك وتنوع الموضوع وتنوع الزمان

ان قدر

ان قدر تنوعه بان يكون اجزاؤه مختلفة بالماهية في تنوع الحركة
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في اثر واحد وعارض واحد
فجاز اختلاف المحركات مع اتحاد الحركة بالماهية التي هي اثر
لها واختلاف الموضوعات مع اشتراكها في الحركة الواحدة
العارضة واشتراك الازمنة المختلفة في معروض واحد وهو
الحركة الواحدة لكون الازمنة عارضة للحركة لكونها مقدار الحركة
كما عرفت واختلافها بالجنس اختلاف الحركة بالجنس
على معنى ان كل حركة يكون داخلة تحت جنس مغاير للاخر
يكون باعتبار ما فيه الحركة كالنقلة التي هي حركة في الاين
والاستحالة التي هي حركة في الكيف والنمو الذي هو حركة في
الكم فان كل واحد من هذه الحركات مغايرة للاخرى باعتبار
كون كل واحد منها داخلة تحت جنس مغاير للاخر اعني
الاين والكيف والكم وتضادها وتضاد الحركات
ليس لتضاد المحرك وتضاد الزمان ان قدر تضاده لما سبق
آنفا من ان المختلفات يجوز اشتراكها في اثر واحد ومعروض

اي اختلاف الحركات بالجنس واتحادها به بحسب اختلاف ما فيه الحركة من الاين والكيف والكم واتحاده فان احدى الحركتين اذا شاركت الاخرى في جنس من الاين كانتا متحدتين بالجنس وان كانتا مختلفتين بالجنس كما في الكيف والكم وجميع انواع الحركة في الكيف واحد بالجنس كالحركة من السواد الى البياض والبياض الى السواد وجميع انواعها في الكم واحد بالجنس كالحركة في النمو والحركة في الذبول وعلى هذا القياس واما النقلة والاستحالة والنمو فمختلفة بالجنس لان الاولى واقعة في الاين والثانية في الكيف والثالثة في الكم ه

واحد وليس ايضا التضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد
الهبوط مع وحدة الطريق بل تضاد الحركات لتضاد ما منه
الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود اي الحركة من البياض
الى السواد والتبييض اي الحركة من السواد الى البياض
فان السواد والبياض متضادان بحسب الذات واما بالعوارض
كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما اعني المركز و
المحيط نقطتان متماثلتان بحسب الذات لكن عرض لهما تضاد
بحسب العوارض من حيث ان احدهما صارت مبدا، والاخرى
صارت منتهى وتعايل ان يقول ان المص قال في اسباب تنوع
الحركة ان المبدا والمنتهى في الصعود والهبوط مختلفان
بحسب النوع وههنا حكم بانهما نقطتان متماثلتان عرض
لهما التضاد وبينهما تناقض وايضا المركز والمحيط لا يختلفان
بحسب العوارض ايضا لان كل واحد منهما مبدا ومنتهى فان قلت
مبدائية احديهما تضاد مبدائية الاخرى لكون احديهما مبدا
للهبوط والاخرى مبدا للصعود وهما متضادان قلت

لو تعلق

لو تعلق تضاد مبدائيتهما بتضاد الحركتين لزم الدور
وانقسامها انقسام الحركة يكون بانقسام الزمان الذي
هو مقدار الحركة اذا انقسم انقسمت الحركة لان الحركة الواقعة
في نصف ذلك الزمان نصف الحركة الواقعة في كله فيلزم
انقسام الحركة بانقسام الزمان وتنقسم ايضا بانقسام المسافة
لان الحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم
ايضا انقسامها بانقسام المسافة وهذا الانقسام يختص بالحركة
المكانية وتنقسم ايضا بانقسام المتحرك لان الحركة عرض حال
في المتحرك فلو انقسم المحل يلزم انقسام الحال ضرورة وفيه نظر
واعلم ان هذا الانقسام لا يكون في الحركة الاينية لان الجسم المتحرك
ان لم يكن له جزء بالفعل فظاهر وان كان فالحركة تعرض للجسم كله
اولا وبواسطته للاجزاء ولا بد لها من قوة
توجبها وتلك القوة ان كانت مستفيدة من سبب خارجي سميت
الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت
ارادية والا سميت طبيعية وكل منها سريعة وبطيئة والبطؤ

اي الزمان م

متن

ليس لتخلل السكنات و الا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات
عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك
الاعظم على حركاته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف
مرة فينبغي ان لا نحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات
وايضا لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا و يسكن الظل لجاز في الجزء
الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة الطبيعية
ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية
ممانعتها ولا بد للحركة من قوة توجبها لان الحركة امر ممكن لا بد
له من علة و تلك القوة ان كانت مسببة من سبب خارجي اي يكون
سببها امرا خارجا عن ذات المتحرك سميت الحركة قسرية وان
لم مسببة من سبب خارجي فان كان لتلك القوة شعور بما
يصدر عنها سميت الحركة ارادية وان لم تكن لها شعور بما يصدر
عنها سميت الحركة طبيعية وكل واحدة من هذه الحركات اما سريعة
وهي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر او
مسافة مساوية في زمان اقل واما بطيئة وهي التي بخلافها والبطوء

الى [illegible]

ليس لتخلل السكنات في البطء لوجهين الاول انه لو كان كذلك لكانت نسبة
السكنات المتخللة بين عدو الفرس نصف يوم الى حركات
الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم ربع الدور الى حركة
الفرس المفروضة لكن فضل تلك الحركة ازيد من حركات الفرس
الف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف
مرة فينبغي ان لا نحس بحركاته المغمورة في تلك السكنات
لكنا لا نحس بشيء من سكناته في تلك الحركة فبطل القول بذلك
الثاني انه لو جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات
لكان بطوء انتقاص ظل الخشبة المغروزة مقابل الشمس بالنسبة
الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات بين اجزاء الظل
لجاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل فلو جاز ان يرتفع
الشمس جزءا ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث مثل
ذلك حتى يتم ارتفاع الشمس ويسكن الظل بحاله لكن ذلك باطل
بالمشاهدة وفيه نظر بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة
المخروق وهو المعاوق الخارجي كالهواء مثلا وفي الحركة القسرية

كون البطء لتخلل السكنات ممتنع [illegible] الجزء ووقع من غروزه [illegible] بطلانه

اجيب بان الحكم عندنا [illegible] الا ان الطبيعة والقوة [illegible] الجزء [illegible]

[illegible]
فلما كان قوام المخروق اغلظ كان اشد ممانعة كالماء مع الهواء
مواقف

ليس لتحلل

قد تکلم الوصول الی المنتهی آنی فکذلک المیل الموجب موآنی

معاوقة الطبیعة وهو المعاوق الداخل وفی الحرکة الارادیة
بحسبما نعتها والحق ان یکون فی الحرکة القسریة کلاهما کما فی الارادیة
والمشهور والمشهور من الحکماء انه لا بد وان تتخلل
بین کل حرکتین مستقیمتین صاعدة وهابطة سکون لان المیل المحرک
للجسم لا بد وان یکون حاصلا معه الی ان یصل الی الحد المعین
لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول فالمیل الموصل الی ذلک
الحد موجود حالة الوصول وذلک الوصول یکون فی آن والا
لکان الجسم عند وصوله الی احد حتی ذلک الحد غیر واصل فلا یکون
الوصول وصولا واذا کان الوصول فی آن کان المیل الموصل
کذلک فی آن والحرکة عن هذا الحد لا بد وان یکون لمیل آخر لامتناع
ان یکون المیل الواحد مقتضیا لحرکتین مختلفتین وحدوث المیل
الثانی لا محالة یکون فی آن آخر لامتناع اجتماع المیل عن الشیء مع
المیل الیه فی آن واحد ویکون بین الآنین زمان لا محالة والا لزم
تتالی الآنات فیکون الجسم فی ذلک الزمان ساکنا وهو المطلوب
ورد هذا الدلیل بمنع امتناع اجتماع المیلین المختلفین فی شیء وبمنع

امتناع

امتناع تتالی الآنات   الثالث   البحث الثالث فی مباحث
الاضافة یطلق المضاف بالاشتراک اللفظی علی نفس الاضافة
وهو المضاف الحقیقی وعلی معروض الاضافة وهو خارج عن
غرضنا وعلی العارض والمعروض جمیعا وهو المضاف المشهوری
ومن خواص الاضافة التکافؤ فی لزوم الوجود بالقوة والفعل
فی الخارج والذهن ای کل واحدة منهما ملازمة للاخری فی
الوجود واذا عدم احدهما عدم الاخری کالابوة والبنوة ومن
خواصها ایضا وجوب انعکاس کل واحد من المضافین الی الاخر
ای الحکم باضافة کل واحد من المضافین الی صاحبه من حیث هو
مضاف الیه فکما نقول الاب اب الابن فکذا نقول الابن ابن الاب
وانما قلنا من حیث هو مضاف لانه اذا اضیف احدهما الی
الاخر لا من حیث هو مضاف لم یلزم الانعکاس کما یضاف
الاب الی الابن من حیث هو انسان وقلت الاب اب انسان لا
ینعکس فلا یقال الانسان انسان اب ومن خواصها ایضا ان الاضافة
اذا کانت مطلقة او محصلة فی طرف کان فی الطرف الاخر ایضا کذلک

مثلا النصف المطلق بازاء الضعف المطلق وبالعكس واذا حصلت
النصفية في جانب حصلت الضعفية في الجانب الاخر وبالعكس
هذا في نفس الاضافتين اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين
لم يلزم من ذلك تحصيل موضوع الاضافة الاخرى فان الراسية
اضافة عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الراس ولا يلزم من
العلم بذلك العضو العلم بالشخص المعين الذي له ذلك الراس
ثم منها هذا اشارة الى تقسيم الاضافة بوجهين الاول ان نقول ثم
من الاضافة ما يتوافق في الطرفين كالتماثل الحاصل في هذا المتماثل
وذلك المتماثل والتساوي الحاصل في هذا المساوي وذلك المساوي
فالطرفان متوافقان في الاضافة وهو التماثل والتساوي ومنها
ما يختلف وذلك الاختلاف اما ان يكون اختلافا محدودا معينا ككون
الشيء نصفا لشيء اخر وكون الاخر ضعفا له فالحاصل في احد الطرفين
هو النصفية وفي الطرف الاخر هو الضعفية وهما مختلفان وهذا الاختلاف
محدود اي له حد معين او يكون اختلافا غير محدود ككون الشيء زائدا
على شيء وكون الاخر ناقصا عنه فالحاصل في احد الطرفين هو الزائدية

وفي الطرف الاخر هو الناقصية وهما مختلفان وهذا الاختلاف
ليس له حد معين اذ الزيادة على الشيء ليس منضبطا الى حد و
كذا النقصان عنه الثاني هو ان نقول والاتصاف بالاضافة
قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين اي يحتاج كل واحد من المضافين
في الاتصاف بالاضافة الى ان يكون كل واحد منهما متصفا بصفة
حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر كالعاشق والمعشوق
فان في العاشق هيئة مدركة لاجلها صار عاشقا للمعشوق وفي
المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا للعاشق او في احدهما
اي يحتاج احد المضافين في الاتصاف بالاضافة الى ان يتصف
بصفة حقيقية لاجلها صار مضافا الى الاخر دون المضاف
الاخر كالعالم والمعلوم فان في العالم صفة حقيقية وهو العلم لاجلها
صار مضافا الى المعلوم وليس في المعلوم صفة حقيقية لاجلها
صار معلوما للعالم وقد لا يحتاج كل واحد من المضافين في الاتصاف
بالاضافة الى ان يكون شيء منهما متصفا بصفة حقيقية لاجلها صار
مضافا الى الاخر كاليمين والشمال فانه ليس في اليمين صفة حقيقية لاجلها

صار يمينا وفي الشمال صفة حقيقية لاجلها صار شمالا وهي تعرض
والاضافة تعرض جميع المقولات العشر بأسرها فالجوهر الذي
عرض له الاضافة كالأب والكم المتصل الذي عرض له الاضافة
كالعظيم والكيف الذي عرض له الاضافة كالأحر والأين الذي
عرض له الاضافة كالأعلى والمضاف الذي عرض له الاضافة كالأقرب
والملك المعروض للاضافة كالأكسى والفعل المعروض لها كالأقطع
والانفعال المعروض لها كالأشد تقطعا واما الكم المنفصل الذي عرض
له الاضافة فكالقليل ومتى المعروض للاضافة كالأقدم والوضع
المعروض لها كالأشد انتصابا ولم يتعرض المصنف للاضافات
في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها
فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او اضدادا
كانت الاضافات كذلك والافلا فرع تقدم الشيء على
الشيء قد يكون بالزمان على معنى ان المتقدم حصل في زمان لم يوجد
المتأخر فيه كتقدم الجزء على الكل وقد يكون بالعلية كتقدم الشمس على ضوء
وقد يكون بالمكان كتقدم الامام على المأموم اذا جعل المبدأ المحراب

وقد يكون بالشرف كتقدم العالم على الجاهل واعلم ان المصنف زعم
ان التقدم بالعلية غير التقدم بالذات حيث جعله قسيما له وليس
كذلك فان اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية اولى واكثر
يشهد له كتب الشيخ الرئيس رحمه الله واذ ليس لسائر المقولات الثمان مزيد بحث فلنختم
الكلام في الاعراض الباب الثالث في الجوهر

الباب الثالث في الجوهر وقد عرفت في صدر الكتاب تفسيره فان قلت
لم قال في الباب الثاني في الاعراض بلفظ الجمع وفي الباب الثالث في الجوهر
بلفظ المفرد قلت لان الاعراض مقولات تسع تجمع العرض بجميعها
والجوهر مقولة واحدة فأفرده وقال الحكماء في تقسيمه الجوهر اما ان يكون
محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة
او يكون مركبا من جوهر محل وجوهر حال وهو الجسم او لا يكون كذلك
اي لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما وهو الجوهر المفارق بالذات
فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فلم يكن من شأنه
ذلك فهو النفس والا فهو العقل وانما قلنا بالجسم دون البدن
كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية اذ البدن لا يطلق

على الجسم السماوي اصطلاحا وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر فهو متحيز
وكل متحيز فاما ان يقبل القسمة وهو الجسم او لا يقبل القسمة
وهو الجوهر الفرد ومباحث هذا الباب تنحصر في فصلين
لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جوهرا جسمانيا وهو الجسم
واجزائه او مفارقا قال الاول اقول الفصل الاول في
مباحث الاجسام البحث الاول في تعريف الجسم الحد المرضي
للجسم عند جمهور المتأخرين هو ان الجسم هو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة وانما قلنا
قابل للابعاد الثلثة لان الجسم وان كان يخلو عن هذه الابعاد
كالكرة المصمتة لكن لا يخلو عن قبول هذه الابعاد اي امكان فرض
هذه الابعاد فيه وانما قيد الزوايا بالقائمة ليخرج عنه السطح الجوهري
كما هو مذهب مثبتي الاجزاء فان السطح يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا لكن لا تكون تلك الزوايا
قائمة واعترض على هذا الحد بان الجوهر الموضوع في هذا التعريف
مكان الجنس لم يثبت جنسيته للجواهر لوقوع الخلاف فيها وبتقدير

جنسيته فالقابل للابعاد الموضوع مكان الفصل ان كان
عرضا لم يكن جزء الجوهر فلا يكون فصلا له وان كان جوهرا
دخل مطلق الجوهر الذي هو الجنس فيه فيكون مطلق الجوهر جنسا
للجواهر فيستدعي فصلا اخر ليتميز به عن بقية الجواهر وينقل الكلام
الى ذلك الفصل ويتسلسل واذا لم يكن ما هو الموضوع مكان
الجنس جنسا او ما هو الموضوع مكان الفصل فصلا لم يكن
هذا التعريف حدا وهذا الدليل الذي دل على ان القابل ليس
فصلا على ان الجوهر لا يكون جنسا للجواهر بان نقول لو كان الجوهر
جنسا للجواهر فامتياز الجواهر بعضها عن بعض انما يكون بفصول
وهي ان كانت اعراضا لم يكن اجزاء للجواهر فلا يكون فصولا لها
وان كانت جواهر دخل الجنس فيها فيستدعي فصولا اخر
ليتميز بها عن ساير الجواهر وينقل الكلام الى تلك الفصول ويتسلسل
واعلم ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي هي
انواع له ام لا فان ذلك مما لا يشتبه على احد بل الخلاف في ان الجوهر
هل هو جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر ام لا وح سقط ما ذكر

اكثر المتاجرين على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر انما يستدعي
فصولا اخر ان لو كان الجوهر داخلا في ماهياتها وهو غير
لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع
فلا يلزم التسلسل اذ الفصول ان لم يصدق عليها تقوم الجوهر
يكون اعراضا لا محالة وان صدق عليها ذلك الجوهر جنسا للفصول
ايضا اذ المقدر ذلك وقالت المعتزلة في حد الجسم انه الطويل
العريض العميق وح يحتاج الجسم في تحصله الى ثمانية اجزاء اثنان
للطول واثنان للعرض واربعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل
العمق وقال بعض اصحاب الاشاعرة في حد الجسم انه المركب من
جزئين فصاعدا لان الجسم عندهم متحيز يقبل القسمة ولا شك ان
حقيقة الجسم اظهر من ذلك الحد الذي ذكره كل طايفة لان كل
عاقل يعلم ان الجسم المشاهد ذو حجم ومتحيز وذاهب في الجهات
الى غيرها من العبارات وان كان لا يخطر بباله الابعاد الثلثة
المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا الطول والعرض والعمق على
التفسير الذي مر ذكره ولا الجزء الذي لا يتجزى فان جميع ذلك

من

عرضا عاما للانواع

من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد من الاذكياء
الذين لهم خوض في العلوم الدقيقة فيكون هذه التعريفات
تعريفات بالاخفى فيكون باطلة الثاني البحث الثاني
في اجزاء الجسم ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام اي كل
واحد من الاجسام البسيطة الطباع الذي يكون جزؤه
المحسوس مساويا للكل في الاسم والحد كالماء الواحد مركبة
من اجزاء صغار لا تنقسم اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته
ولا وهما لعجزه عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا لاستلزامه
انقسام ما لا ينقسم في نفس الامر وتلك الاجزاء متناهية وقيل
مركبة من اجزاء كذا غير متناهية وهذا مذهب النظام من
متكلمي المعتزلة وذهب الحكماء الى ان الاجسام البسيطة متصلة
في نفسها كما هي عند الحس وليس فيها شيء من المفاصل والمقاطع
لكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها وقيل قابلة لانقسامات
متناهية وهو مذهب الشهرستاني وضبط المذاهب ان نقول
ان الاجسام البسيطة قابلة للانقسامات اتفاقا فتلك الانقسامات

اما ان تكون حاصلة فيها بالفعل او بالقوة وعلى كل واحد من
التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فقد حصل
لنا من هذا التقسيم الاحتمالات الاربعة المذكورة قال
حجة اقول حجة المتكلمين على مطلوبهم ثلثة الاولى هو ان الجسم قابل
(الدالة على ان الجسم مركب من اجزاء بالفعل)
للقسمة ضرورة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لوجوه الوجه
الاول انه لو كان واحدا لقامت به وحدة وانقسمت الوحدة
بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال وفيه نظر
اذ لا يلزم ان الوحدة صفة وجودية سلمنا لكن لماذا يلزم
انقسامها من انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان حلولها فيه
حلول السريان وهو ممنوع سلمناه لكن لا يلزم ما ذكرتم بل يرتفع
الوحدة عند عروض الانقسام للمحل اذ الوحدة والانقسام عرضان
متعاقبان على الهيولى او على الجسم على اختلاف المذهبين الوجه
الثاني ان كل منقسم اى قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بعضها
عن بعض بخواص مختلفة كمقطع النصف والثلث والربع الى غير
ذلك وكل ما يكون مقاطعه كذلك يكون تلك المقاطع موجودة فيه

بالفعل لامتناع ان يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة فيكون
كل قابل للقسمة منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص
العارضة لتلك المقاطع وفيه نظر لان تميز المقاطع بالخواص
المذكورة ممنوع اذ التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو
عين النزاع الوجه الثالث ان هوية القسمين المتفاصلين
بالتقسيم كالماء اذا قسم بقسمين ان كانت حاصلة قبل التقسيم
فهو المطلوب وهو ان كل قابل للقسمة ليس بواحد وان لم
تكن حاصلة قبل التقسيم بل حدث بعد التقسيم كان التقسيم
اعداما للجسم الاول واحداثا للقسمين وهو باطل اذ لو جاز
ذلك فعلى هذا التقدير لو شق بعوض برأس ابرته سطح البحر
فقد اعدم البحر الاول واوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى على
احد وفيه نظر لان مجرد الاستبعاد في هذه المسائل لا يكفي
قال فثبت اقول واذا ثبت ان كل جسم قابل للقسمة ضرورة
وثبت ان كل ما يقبل القسمة ليس بواحد بهذه الوجوه
الثلثة التي بيناها آنفا فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه كما هو

بالفعل

مذهب الحكماء والشهرستاني بل هو مركب من اجزاء وتلك
الاجزاء لا تنقسم بالفعل والا لكان لتلك الاجزاء ذات
اجزاء اخر لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا
نهاية لها وهو محال لوجهين الاول ان كل عدد سواء كان
متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذنا
ثمانية اجزاء من الاجزاء الغير المتناهية التي يتركب الجسم منها
بحيث يحصل في كل جهة من جهات الجسم حجم كامل فيحصل جسم
متناهي الاجزاء اذ لا نعني بالجسم الا ذا حجم في الجهات الثلاث
ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر
الاجسام المتناهية المقادير التي تركبت مما لا يتناهى نسبة
متناهي المقدار الى متناهي المقدار ضرورة لكن ازدياد الجسم
بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا
للمقدار بل على العدد واذا كان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف
والنظم كان نسبة مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم اخر كنسبة
آحاده الى آحاده ضرورة فلو كان الجسم متناهي القدر مركبا

من .... اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد المتناهية اعني احاد
الجسم المولف مما يتناهى الى الاحاد الغير المتناهية اعني احاد
الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت
من ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة المقدار الى المقدار
لكن نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة
متناه الى غير متناه هذا خلف وفيه نظر لانه ان اراد بالواحد
ما لا ينقسم اصلا حسب ما لزم من كلامه اولا فلا نم ان الواحد
بهذا المعنى موجود في الجسم المولف مما لا يتناهى اذ كل جزء من اجزائه
اذا جزيته وجدته لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اراد به
ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في ذاته فلا نم ان المولف
من الاحاد المتناهية بهذا المعنى لا يكون مولفا مما لا يتناهى
فاعرفه فانه دقيق الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
لامتنع قطع المسافة المعينة لتوقف قطع المسافة على قطع اجزائها
ضرورة وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله لان المتحرك ما لم
يقطع نصف المسافة لم يقطع مجموعها وما لم يقطع ربعها لم يقطع

من اجزاء

نصفها وهلم جرا فيحصل قطع المسافة المعينة في زمان غير متناه
فيكون القطع ممتنعا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه وهو محال
لكن القطع غير محال حسا فلا تركب الجسم مما لا يتناهى وفيه نظر
لانا لا نم ان القطع ح يحصل في زمان غير متناه بل في زمان مؤلف
مما لا يتناهى وانقضاؤه ليس بممتنع لان كل زمان معين ح مؤلف
مما لا يتناهى ايضا فيثبت ان تلك الاجزاء لا تنقسم بالفعل فقط
فان قلت المراد بقوله وتلك الاجزاء لا تنقسم اي لا تنقسم
اصلا قلت لو كان كذلك فقوله والا لكانت ذات اجزاء
اخر يكون ممنوعا اذ لو انقسم تلك الاجزاء بالوهم لم يلزم منه
كون الجسم مركبا من اجزاء بالفعل لا نهاية لها بل يلزم ان يكون
في الجسم اجزاء وهمية لا نهاية لها ولهذا ليس بممتنع بل هو عين
مدعى الحكيم فالوجهان المذكوران لا يدلان على امتناعه
وايضا النقطة   الحجة الثانية من حجج المتكلمين على مطلوبهم
هو ان النقطة موجودة بالاتفاق وهي ايضا لا تقبل القسمة
بالاتفاق فان كان جوهرا كما هو عند المتكلمين حصل المطلوب

وهو وجود جوهر لا يقبل القسمة وان كان عرضا لم ينقسم محلها
اذ لو انقسم محلها لانقسمت النقطة بانقسام محلها اذ انقسام المحل
يوجب انقسام الحال فيه لكن انقسام النقطة محال فيكون انقسام محلها
كذلك ومحلها جوهر فيلزم وجود جوهر استحال انقسامه وهو المدعى
وفيه نظر لانا لا نم ان النقطة موجودة والاتفاق ممنوع اذ
هي عند اكثر الحكماء من الامور الموهومة التي لا تحقق لها في
الخارج وان سلم فلا نم انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك
ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان   وايضا
الحجة الثالثة من حجج المتكلمين على مطلوبهم هو ان الحركة الحاضرة
غير منقسمة اذ لو كانت منقسمة لما كان الكل حاضرا الان من شان
اجزاء الحركة عدم اجتماعها في الوجود واذا كانت الحركة الحاضرة
غير منقسمة وجب ان لا ينقسم ما فيه الحركة من المسافة اذ لو انقسم ما فيه
الحركة الحاضرة يلزم انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة الى نصف
ما فيه نصف الحركة الى كله وقد فرضنا الحركة الحاضرة غير منقسمة
هذا خلف واذا كان ما فيه الحركة غير منقسم وهو جوهر يلزم وجود

جوهر لا ينقسم وهو المدعى فيبطل الحجة ان في الاجسام ما لا يقبل
القسمة وفيه نظر لانه ان اراد بعدم انقسام الحركة الحاضرة
عدم انقسامها اصلا ممنوع لجواز انقسامها بالوهم و ح لا
يلزم ان لا يكون الحركة الحاضرة حاضرة كلها اذ لا يلزم
من انقسامها بالقسمة الوهمية عدم اجتماع اجزائها في
الوجود وان اراد بها عدم انقسامها بالفعل فمسلم ولا يلزم
من ذلك عدم انقسام محلها بالفعل وذلك لا يكفي لجواز انقسامه
بوجه اخر فعلم بان اللازم من الدليل الاول والثالث وجود
جوهر غير منقسم بالفعل فقط لا يقال ان الحركة ليست الا الماضي
والمستقبل واما الحال فغير موجودة لانها نهاية الماضي وبداية
المستقبل وكلاهما معدوم وان و ح لا يلزم ما ذكرتم لانا نقول
لو كان كذلك لوجب ان لا توجد الحركة اصلا وهو باطل لما عرفت
في باب الحركة احتج الحكماء احتج الحكماء على نفي الجوهر
الفرد بوجوه سبعة الاول ان الجوهر الفرد على تقدير وجوده
متحيز وكل متحيز فيمينه غير يساره ضرورة والوجه المفضي منه غير الوجه

المظلم اذا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب القسمة لانا نقول ذلك
التغاير ليس لذاته بل لتغاير وجهيه فلا يوجب الانقسام
في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين
يثبت المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين
لزم تغاير محليهما والا يلزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد
وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة
مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر جزءا
اخر هكذا ⁘ وتحرك الجزءان كل منهما الى صاحبه على تساو
تحاذيا لا محالة وتلك المحاذاة انما تكون على ملتقى جزئين كمتصل
والثالث في هذا المثال فلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة
اعني الجزئين المتحركين والجزء الثاني والجزء الثالث من الخط
ضرورة وفيه نظر لانا لا نم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة
هو الجسم لا المتحيز مطلقا الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركته
جزءا قطع المتحرك البطيء اقل من جزء اذ لو لم يكن كذلك لزم ان
يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في جزء اخر وقد بان فساده

حيث بيّنا ان البطؤ ليس لتخلل السكنات واذا قطع البطئ
اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى وفيه ما عرفته ثمه الرابع
الجسم الذى اجزائه وتر وكان ظله مثلثية في بعض الاوقات كان
مثلا لكل الجسم من الظل ظل نصف ذلك الجسم فيكون لذلك الجسم
نصف فينتصف الجزء المتوسط وهو المدعى وايضا قد برهن
اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو يقتضى انقسام الجزء في
الخط المركب من اجزاء وتر الخامس اذا فرض خط مركب من ثلثة
اجزاء بحيث يكون على احد طرفيه جزء آخر وتحرك الخط الى ايمن

هكذا ...

جانبيه وتحرك الجزء الى ايسر فاذا تحرك الخط مقدار جزء فلابد
وان ينتقل الجزء الفوقانى ايضا لانا فرضناه كذلك فان انتقل
الى ما فوق الجزء الثانى من الخط فهو محال لان الجزء الثانى من
الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه الذى هو مبداء الحركة فيلزم
عدم انتقال الجزء الفوقانى لحصوله في المبداء وقد فرض انتقاله
عنه هذا خلف وان انتقل الى ما فوق الجزء الثالث من الخط فالجزء
الفوقانى قطع جزئين حين ما قطع ما تحته اعنى الجزء الاول من الخط

جزءا واحدا فيكون زمان قطع الجزء الفوقانى جزءا نصف
زمان قطع ما تحته جزءا وحركته مقدار جزء يكون نصف حركة
ما تحته مقداره فينقسم زمان حركة الجزء وحركته وبما تطابقان
للمسافة فينقسم المسافة ايضا وهو محال وفيه نظر لانا لا نم ان
الجزء الفوقانى اذا انتقل الى ما فوق الجزء الثانى وجب ان
لا ينتقل لانتقال الجزء الثانى الى مكان الجزء الاول وانما يلزم
ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ممنوع
وايضا فالمحال انما لزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم منه استحالة
الجزء وايضا فيه من الفساد ما مر في الوجه الثانى السادس
الجزء مشكل على تقدير وجوده لان كل موجود متناه وكل متناه مشكل
فان كان الجزء المشكل كرة اى يحيط به حد واحد فاذا انضم
هذا باجزاء اخر وقع فيما بينها فرج لان الكرات اذا انضم بعضها
الى بعض كان شانها ذلك وتلك الفرج لا تسع اجزاء مثل هذه
الاجزاء المضمومة بعضها الى بعض لان الفرج لو اتسعت اجزاء
مثل هذه ملاء ناها بها فلابد ان ينتهى الى فرج شانها ما ذكرنا فيلزم

تقريب الجزء مشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه
وكل متناه شكل فالجزء مشكل وكل مشكل اما كرة
ان احاط به حد واحد والا فغيرها ح سر

منه انقسام الجزء ضرورة ان ما يدخل منه في تلك الفرج غير ما لا
يدخل وان كان الجزء المشكل غير كرة اي يحيط به حدود فوق واحد
كانت فيه زوايا كل منها اقل من الجزء فينقسم الجزء ايضا السابع
اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا دارت الرحى فهنا
قطع الطوق العظيم منه جزءا من المسافة فالطوق الصغير اما
ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء ضرورة او يقطع جزءا تاما
فيلزم تساوي الطوق الصغير الطوق العظيم في الاجزاء وهو محال
او يقطع الطوق الصغير تارة جزءا او يسكن تارة اخرى فيتفكك
اجزاء الرحى وهو محال حسا وكذا الكلام في الفرجار ذي الشعب الثلث

ثم قالوا الخ ثم الحكماء بعد نفي الجزء قالوا الجسم متصل واحد
في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها اذ لو
انتهى الى ما يتناهى يلزم الجزء وقد ثبت استحالته فبطل مذهب
الشهرستاني ايضا والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس
الاتصال لان الاتصال يعدم عند حصول الانقسامات والعامل
يبقى مع المقبول والقابل شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال يسمى

ذلك الشيء هيولى ومادة ويسمى الاتصال الحال فيه صورة وفيه بحث
اذ القابل انما يجتمع مع المقبول ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا
والانفصال امر عدمي فلا يلزم ما ذكر واعلم ان دليل المتكلمين
يمنع الانقسام الفعلي فقط في الاجزاء كما مر بيانه ودليل الحكيم
يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء بايجاب انقسامه
وهما كما مر بيانه فلا تناقض بين المذهبين بالحقيقة اذ من
الجائز ان لا ينقسم تلك الاجزاء فعلا وينقسم وهما كيف وهذا
هو الذي ذهب اليه ذي مقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجة
الثانية من حجج المتكلمين على تقدير صحتها كما يدل على الانقسام الفعلي
فقد يدل على امتناع الانقسام بوجه من الوجوه لانهم استدلوا
فيها بالنقطة والنقطة تمتنع ان ينقسم بوجه من الوجوه
لا يقال التناقض واقع بين الفريقين لان القسمة الوهمية في
الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان
الاجزاء المفروضة في الجسم متماثلة في طبيعتها النوعية والاشياء
المتماثلة انما تقتضي حيث كانت شيئا غير مختلف فيصح بين كل

امتناع ح

معنى العدم

اثنين من تلك الاجزاء ما يصح بين جزئين آخرين من الانقسام
وعدمه فيصح بين الجزئين المتباينين وهما الجزآن المتماسان
من الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم ما يصح بين الجزئين المنفصلين
وهما الجزآن الوهميان بجزء واحد من الانفصال الرافع للاثنينية
وبالعكس اي يصح بين المنفصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد
الاتصالي ما يصح بين المتباينين فعلم ان القسمة الوهمية منتهية
الى جواز القسمة الانفكاكية واذا كان كذلك كان بين القولين
تناقض صريح لوجوب التناقض بين امتناع الانقسام الفعلي وبين
جواز الانقسام الفعلي لانا نقول لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا
من اجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم ما ذكرتموه لبناء كلامكم على
اتحاد تلك الاجزاء في الماهية سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون
تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عايقة من الانفكاك وتكون
تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن
بعض فلا تثبت الهيولي وفيه نظر لان تلك الاجزاء ح تكون قابلة
للانفصال بحسب الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عايق خارجي وذلك

تكفينا

تكفينا كما في الفلك قال المص رحمه الله وان سلم اتصال الجسم
ونفي الجزء الذي لا يتجزى فلم لا يجوز ان يقال الاتصال هو وحدة
الجسم والانفصال هو تعدده وهما عرضان متعاقبان على
الجسم والقابل لهما هو الجسم لا الهيولي فلا يلزم مطلوبكم فرع
هذا الكلام الذي تقرره فرع على وجود الهيولي والصورة وهو
مشتمل على اربعة فروع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة
الجسمية لا تنفك عن المادة لوجهين الوجه الاول هو الصورة
على تقدير وجودها متناهية على ما سنبينه في بحث تناهي الابعاد
وكل متناه له شكل ضرورة فالصورة ح لا تنفك عن التناهي و
الشكل فالموجب للتناهي والتشكل ليس الصورة الجسمية العامة
ولا شيئا من لوازمها والا لتساوى جزء الصورة كلها في التناهي
والتشكل لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب
ايضا ليس الفاعل اي المفارق اذ لو كان هو الفاعل وحده لاستقلت
الصورة بالانفعال من قبول الفصل والوصل وقد بينا بطلانه
فالموجب هو القابل اي الهيولي مع ما فيه من الصفات من

الاستعدادات المختلفة وقبول الفصل والوصل فعلم بان الصورة
لا تجرد عن الهيولى الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة
الوهمية ابدا بناء على نفي الجزء فكل ما قبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الانفكاكية كما عرفت من ان القسمة الوهمية متداعية
الى القسمة الانفكاكية وكلما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة
على ما مر تقريره من المقدمات فالصورة لها مادة ضرورة وهو المطلوب
الفرع الثاني هو ان الهيولى ايضا لا تنفك عن الصورة و
الدليل عليه من وجهين الوجه الاول ان الهيولى لو تجردت عن الجسمية
الصورة وتكون ذات وضع اي تكون قابلة للاشارة الحسية
بانها هناك او هنا فان انقسمت في جميع الجهات كان جسما اذ لا نعني
بالجسم سوى ذي وضع منقسم في جميع الجهات وان لم تنقسم في جميع
الجهات فاما ان لا تنقسم اصلا وهو النقطة او تنقسم ولكن لا في
جميع الجهات وح ان انقسم في جهة واحدة كان خطا او في جهتين
كان سطحا لكن الهيولى ليست بجسم طبيعي لكونها جزءا منه ولا الجسم تعليمي
لكون الهيولى جوهرا وكون الجسم التعليمي عرضا وليس ايضا نقطة ولا اخطا ولا سطحا

لا يتجه يلزم ان تكون للهيولى هيولى لما ثبت من ان لكل جسم هيولى

لذلك

لذلك فعلم بان الهيولى لا تجرد عن الصورة وكانت ذات
وضع ولو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات
وضع كان نسبة الهيولى الى جميع الاوضاع على السوية فاذا
لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان تكون
جسما غير ذات وضع مع امكان حصول وضع غيره فرجح الجائز
بلا مرجح وهو محال فعلم بان الهيولى لا تجرد عن الصورة وكانت
غير ذات وضع فالهيولى لا تجرد عن الصورة مطلقا وفيه نظر
لان هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى المقارنة
للصورة لا يمكن ان تجرد عنها اما لو كانت هيولى لا تقترن بالصورة
اصلا لكونها مخالفة لساير الهيولات بالنوع فالبرهان لا يتناولها
الوجه الثاني هو ان الهيولى لو تجردت من الصورة لكانت
موجودة بالفعل ضرورة وتكون مستعدة لقبول الصورة فهذا
الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها فتكون الهيولى
مقتضية للقوة والفعل معا لكن الشئ الواحد لا يقتضي قوة وفعلا
لما يجي ان الواحد لا يكون مبدءا للشيئين فيكون للهيولى ما يقتضي

بلا مرجح



بان القوة اي قوة قبول الصورة وما يقتضي هذه القوة هو الهيولى
فيكون للهيولى هيولى اخرى وينقل الكلام اليها ويتسلسل وانه
محال واذا لم يجرد الصورة عن الهيولى ولا الهيولى عن الصورة
فلكل منهما افتقار الى الآخر وكيفية الافتقار هو الفرع الثالث
وتقريره ان يقال الهيولى تفتقر الى الصورة في بقايها وتحيزها
لان بقاء الهيولى وتحيزها بدون الصورة يقتضي تجرد الهيولى عن
الصورة وانه محال لما عرفت والصورة تحتاج الى المادة في تعينها
وتشكلها لما عرفت ان تناهي الصورة وتشكلها بدون المادة محال
الفرع الرابع ان المادة كما لا تخلو عن الصورة الجسمية فكذلك
لا تخلو ايضا عن الصورة اخرى نوعية وهي الجواهر الحالة في الهيولى
التي تكون مبدا للاثار المختلفة اذ لو جاز ان تخلو الهيولى عن هذه
الصورة لما اختلفت الاجسام في الهيات والامكنة والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية
وقبول التشكل والتفكك بسهولة كالماء او بعسر كالارض لان هذه
الامور المختلفة لا يمكن ان تستند الى الصورة الجسمية ولوازمها
(او امتناع قبول التشكل والتفكك كالفلكيات ح)

لكونها

لكونها مشتركة والامور المشتركة لا يمكن ان تكون مبدا للاثار
المختلفة ولا الى الهيولى لكونها قابلة فلا تكون فاعلة ولا الى المفارق
لان نسبته الى الجميع على السواء بل لابد من جواهر مختلفة ليمكن
ان تكون مبدا لهذه الاثار المختلفة وهي الصورة النوعية
واعلم ان بناء هذه الخ   اعلم ان بناء هذه الكلمات في
اثبات الهيولى والصورة وامتناع تجرد احدهما عن الاخر
على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته كما سينقل عليك وح يجوز
ان توجد صورة مجردة عن الهيولى وهيولى مجردة عن الصورة
وان تختلف الاجسام في الاعراض من غير الصورة النوعية
فلا يتم ما ذكروه ومع نفي الفاعل المختار ايضا لا يتم اذ للمعترض ان
يجوز انفعال الصورة بنفسها من غير اقتران الهيولى بان يقول
لم لا يجوز ان يكون الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل وحده
قوله لو كان كذلك لاستقلت الصورة بالانفعال وهو محال
قلنا لم قلتم انه محال وهذا هو الاعتراض على الوجه الاول من الوجهين
الدالين على الفرع الاول وفيه نظر لانه لما ثبت ان القابل للفصل

(بل يجوز انفعالها بنفسها في غير هيولاها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يستلزم كونه قابلا للفصل والوصل فان الافلاك قد تختلف في غير الفصل انفعال الجسم كالاشكال التسع المتعددة بحسب التشكلات المختلفة ح)

هو الهيولى فهذا المنع بعد تسليم تلك المقدمة تكون غير موجه وللمعترض
ايضا ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة
الانفكاكية بان نقول لا نم ان كل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة
الانفكاكية وما ذكرتم لبيانه فقد مر الجواب عنه وهذا الاعتراض
على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على الفرع الاول وللمعترض
ايضا ان يجوز اقتضاء المادة المجردة عن الصورة وضعا معينا
وحيزا كذلك لا مطلقا بل بشرط اقتران الصورة بها وتوجيهه
ان نقول لا نم انه لو تجردت الهيولى عن الصورة وكانت غير ذات
وضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص لزم الترجيح
من غير مرجح وانما يلزم ان لو كان الموجب للوضع المخصوص
نفس الهيولى اما اذا كانت الهيولى مع شرط اقتران الصورة
بها فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر وهذا الاعتراض على الوجه من الوجهين
الدالين على الفرع الثاني وللمعترض ايضا ان يجوز كون الواحد مبداء
للكثير وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان تكون الهيولى مبداء للقوة
والفعل على تقدير ان تجرد عن الصورة وتكون موجودة بالفعل وقابلة

للصورة

للصورة وما ذكر لبيانه وهو كون الشئ الواحد لا يجوز ان يكون
مبداء للكثير ممنوع بل جاز ذلك كما مر في بحث العلل والمعلولات
مع ان قابلية الهيولى للصورة ليست اثر المؤثر حتى تكون الهيولى
مبداء لها ويلزم كون الواحد مبداء للكثير بل هو من الاعتبارات
العقلية التي لا تحقق لها في الخارج ووجود المادة بالفعل ايضا
ليس مقتضى ذاتها حتى تكون الهيولى مبداء له ويلزم ما ذكرتم
بل هو اما فعل الفاعل المختار او فايض من العقول على اختلاف
الرايين فلا يلزم ما ذكرتم وهذا الاعتراض على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على الفرع الثاني وايضا للمعترض ان
يطالب الحكماء عما يوجب الاختلاف في الصورة النوعية
بان نقول اختلاف الاجسام في الاعراض ان لم يفتقر الى صورة
نوعية بطل ما ذكرتم وان افتقر يلزم ان تكون تلك الصورة ايضا
مستندة الى صورة اخرى ويلزم التسلسل المعترض نزعم اي
يجوز ان ما يجعلون الحكماء الموجب للاختلاف في الصورة النوعية
من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية هو

سبب لاختلاف الاجسام فى الاعراض والهيات وتوجيهه هو ان
الحكماء لو قالوا ان الموجب للاختلاف فى الصورة النوعية
هو الاستعدادات السابقة للعنصريات واختلاف الهيولات
بالماهيات فى الفلكيات فيقول المعترض لم لا يجوز ان يكون ذلك
ايضا سببا لاختلاف الاجسام فى الاعراض والهيات وهذا
الاعتراض على الدليل الدال على الفرع الرابع واعلم ان للحكماء عن
هذه الاعتراضات اجوبة قوية تستدعى بسطا من الكلام تركناها
للشرط المذكور   الثالث فى احكامه الخ   البحث الثالث
فى اقسام الاجسام الاجسام اما بسايط ان لم تكن مركبة من اجسام
مختلفة الطباع كالماء الواحد او مركبات ان كانت مركبة منها
كالمواليد الثلثة والبسايط تكون كرية الشكل بحسب الطبع اذ
لو كانت مضلعة لزم ان تقتضى طبيعة واحدة هيات مختلفة
كالزاوية وغيرها لكن ذلك باطل لان طبيعة البسايط طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة فى القابل الواحد لا تقتضى هيات مختلفة بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتنقسم البسايط الى فلكيات

وعناصر لانها اما ان تكون متحركة بالارادة اولا فان كانت
متحركة بالارادة فهى الفلكيات والا فهى العناصر فالاول اى الفلكيات
افلاك وكواكب لانها ان كانت نيرة فهى الكواكب والا فهى الافلاك
والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد تسعة الفلك الاول هو
الفلك الاعظم والعرش المجيد بلسان اهل الشرع والجسم المحيط
لساير الاجسام ويدل على وجوده وجوه الاول ان الاجسام متناهية
كما سنذكره فى البحث الخامس من هذا الفصل فيكون جسم هو نهاية
الاجسام وليس فوقه جسم اخر وفيه نظر لان البرهان الذى سنذكره
مزيف لما سنذكره وان سلم فلا يلزم من ذلك ان يكون ذلك
الجسم فلكا لجواز ان يكون غير كرى   الثانى الجهة   هذا هو
الوجه الثانى من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم وقبل
الخوض فى تقرير هذا الوجه لا بد من تقديم مقدمة وهى انه   لما كانت صح
ابعاد الجسم ثلثة ولكل طرفان فلان كانت الجهات ستا اثنان
طرفا الامتداد الطولى ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت والفوق ما يلى راسه والتحت ما يقابله



واثنتان طرفا الامتداد العرضي وسميتهما باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال
ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي وسميتهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف
ما يقابله والاربعة الاخيرة متبدلة بالفرض لان المتوجه الى
المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه نحو المغرب تتبدل الجميع بخلاف الاولين
فان العالم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت
بحالهما فيكون جهة الفوق والتحت متعينة بذاتهما فلا بد من محدد
كري تحدد الفوق بمحيطه والسفل بمركزه واذا عرفت هذا
فلنرجع الى حل الكتاب ونقول ان الجهة هي متعلق الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك الاين بالوصول اليه فيكون موجودة غير مجردة عن المادة هو
لان العدم والمفارق لا يكون كذلك اي لا يكون مقصدا ولا
مشارا اليه والجهة ليست بجسم لان الجسم منقسم والجهة ليست منقسمة

اذ لو

اذ لو كانت منقسمة فالمتحرك اليها اذا وصل الى نصفه الاقرب
الى المتحرك ان وقف فالجهة ذلك النصف لا ما بعده فما فرضناه
نصفا للجهة يكون نفس الجهة هف وان لم يقف بل يتحرك
فحركة المتحرك ان كانت عن جهة فكذلك ايضا يلزم ان يكون
الجهة ذلك النصف لا ما بعده وان كانت حركته الى الجهة فالجهة
ما بعد هذا النصف فلا يكون هذا النصف مع ما بعده جهة
فقد فرضنا الجهة مجموعهما هف وفيه نظر لان القسمة غير
حاصرة لان هناك قد يكون قسما اخر وهو الحركة في الجهة ولما ثبت
ان الجهة موجودة غير مجردة وغير جسم فهي موجودة جسمانية
فلا بد لها من معين ومحدد والمحدد للجهة جسم واحد اذ لو تعدد
المحدد للجهات فان لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض يتحدد القرب
بكل واحد منهما دون البعد اذ غاية القرب بكل واحد منهما يحصل
واما غاية البعد عن كل واحد منهما فلا يتعين لكن المحدد للجهة يجب
ان يكون محددا للجهتين الحقيقيتين معا وان احاط بعض تلك
الاجسام بالبعض فالجسم المحاط حشو لا مدخل له في التحديد اذ الجسم المحيط

ح يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه فيتحدد الجهتين معا والمحدد
للجهة بسيط اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال
عليه فان كل مركب كذا فانه يصح عليه الانحلال اى انتقال اجزائه
الى احيازها الطبيعية والانحلال انما تتأتى بالحركة المستقيمة ضرورة
والحركة المستقيمة على المحدد غير جائزة لانه لو كان متحركا بالاستقامة
لكان متوجها الى جهة وح يكون الجهة متحددة له لا به فلا يكون محددا
للجهة وقد فرضنا كذلك هف واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا
لما عرفت وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يحط بعض تلك الاجسام بالبعض
لم يتحدد بها الا جهة القرب لجواز ان يكون غاية القرب من احدهما
غاية البعد عن الاخر فيتحدد غاية البعد ايضا وايضا لا نم انه لو
احاط البعض بالبعض يكفي المحيط وانما يكفي ان لو كان كريا اذ لو لم
يكن كريا لا يكون له محيط يتحدد به القرب ومركز يتحدد به البعد
لكن قوله فالمحاط حشو فيه لطيفة لا تخفى على من له ادنى فطانة
الثالث الارصاد   الوجه الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك
الاعظم هو ان الارصاد المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك

باسرها

باسرها متحركة بالحركة اليومية اعنى حركة سريعة من المشرق الى المغرب
بحيث تتم دورته في يوم بليلته بالتقريب وعلى انها تتحرك بحركات
اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية في الجهة متفاوتة في
السرعة والبطوء والمناطق واذا كان كذلك فلا بد من جسم محيط
بالافلاك والكواكب يحركها حركة يومية وهو المحدد وهذا الدليل انما
يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك الثمانية ولكن لا يدل على احاطة
هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم   واما الثمانية الباقية
واما الثمانية الباقية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف
حركات الكواكب فان حركات الكواكب الثوابت مخالفة لحركات
السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة مخالفة لحركة
الاخر فوجب اثبات ثمانية متحركات لامتناع استناد الحركتين
المختلفتين الى جسم بسيط وامتناع تحرك الكواكب بالذات بان
تخرق به الافلاك وتتحرك الكواكب فيها تحرك السمك في الماء لاستحالة
الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة المستقيمة على الافلاك
غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة ضرورة ولقائل

ان نقول لا نم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة
فانه لو ثبت فانما يثبت في المحدد فقط دون جميع الافلاك
ولئن سلم استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون
لكل كوكب نطاق يتحرك بان ينفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة
يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكواكب وتلك النطاق يتحرك بنفسه
فيحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماد الكواكب
على تلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم وفيه نظر لان
اثبات هذه النطاقات مخالف للاصول والفرق بينه وبين المتمم
ظاهر فرعان هذان البحثان فرعان على وجود الافلاك
الفرع الاول ان الافلاك باسرها شفافة لا لون لشيء منها اذ
لو كانت الافلاك ملونة لحجبت نور الابصار عن روية ما وراءها
لان كل ملون كذلك والتالي باطل والا لما نرى شيئا من الكواكب
وكذا المقدم وفيه نظر اذ الماء والزجاج والبلور لكونها
مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن روية ما وراءها وان
سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك

التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان
كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون
الثامن شفافا والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت
حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة او البرودة لان الطبيعة
لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق عن ذلك حصل ذلك الشيء
على اتم ما يمكن ولو كان كذلك لاستولى الحرارة او البرودة
على عالم العناصر بسبب مجاورة العناصر الافلاك اذ العناصر
عند الافلاك كقطرة من بحر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر
اذ يجوز ان يكون بعض الافلاك حارا وبعضها باردا فاعتدل
التاثير فلا يلزم ما ذكرتم والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة
اذ لو كانت خفيفة او ثقيلة لكان لها ميل عن المركز واليه
وكان في طباعها ميل مستقيم وهو مستلزم لجواز الحركة المستقيمة
عليها وقد عرفت استحالتها على الافلاك وانما قال وكان في طباعها
ولم يقل في طبيعتها لان الطبيعة عبارة عن مبداء حركة الجسم على
نهج واحد من غير ارادة وهي لا يتصور في الفلكيات واما

الطباع فهو يعم الاجسام كلها اذ الطباع يقال للمصدر والصفة الذاتية
الاولية لكل شيء والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة
قبول التشكل الغريب وسهولة التصاق التي هي عبارة عن
الرطوبة وعسر قبول التشكل الغريب وعسر الالتصاق الذي
هو عبارة عن اليبوسة لا يتم الا بالحركة المستقيمة ضرورة والحركة
المستقيمة على الافلاك غير جائزة لما عرفت والافلاك باسرها غير
قابلة للحركة الكمية وهي ازدياد الجسم وانتقاصه لانه لو زاد محدب
الفلك المحيط بجميع الاجسام لزم ان يكون ما فوقه خلاء وهو محال
ومقعر الفلك المحيط مثل محدبه في تمام الماهية فيستحيل على مقعره
ما استحال على محدبه وهو الزيادة وهو المطلوب واذا لم يتغير مقعر
الفلك المحيط امتنع ذلك التغير وهو الازدياد في محدب الفلك
المحاط به وهو الفلك الثامن والا لزم التداخل ان لم يكن بين
الفلكين فرجة او وقوع الخلاء ان كان ثم وكلاهما محالان وكذا
امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك المحاط به لان المقعر كالمحدب
في تمام الحقيقة واذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع

بعين ما ذكرنا الى اخر الافلاك وفي هذا التقرير احتمال غلط لان
امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط ليس لذاته بل لعدم الحيز
الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم من ذلك اشتراك
المقعر في هذا الامتناع لان الشرط وهو الحيز غير منتف ههنا
وللقائل ان يدفع هذا الاحتمال ويقول هذا التغير على المقعر محال
والا لزم التداخل او الخلاء بعين ما ذكرتم فاندفع الاحتمال
الثاني   الفرع الثاني على وجود الافلاك هو ان الافلاك
متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك
متماثلة في الحقيقة فيصح لكل واحد من تلك الاجزاء من الوضع
والموضع ما حصل للجزء الاخر لوجوب استواء المتماثلات في
جميع الاحكام ولا يتأتى ذلك الجواز الا بالحركة المستديرة
فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صحت الحركة المستديرة
عليه ولم يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير فالافلاك
فيها مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا
بالاستدارة اذ يجب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند

حصول المؤثر وهو الميل المستدير وكل فلك يجب ان يتحرك على
الاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من الاجزاء المفروضة
للفلك على وضع معين وفي حيز معين وهو جزء معين من
اجزاء حيز الكل مع جواز وضع اخر وحيز اخر عليه لزم
الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الاجزاء الاخر
من الوضع والحيز وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب
وهذان الوجهان الدالان على الفرع الثاني منقوضان بالعناصر
لان الاجزاء المفروضة للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر
غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول ان العناصر ليس فيها
مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها
ولما كانت الحركة المستقيمة من الفلكيات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتي من الحركة المستديرة كما اشرنا في تقرير الدليل الاول
وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة ثلثة حركة
من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير   واما الكواكب   واما الكوا

فهي اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك ارتكاز الفص في الخاتم
مضيئة لذاتها الا القمر فانه جرم كمد مستحصف يستفيد الضوء
من الشمس لصقالته كالمرآة المجلوة اذا حاذتها الشمس ويشهد لهذا
الاكتساب تفاوت نور القمر بحسب قربه عن الشمس وبعده عنها كما هو
مذكور في كتب الهيئة لا يقال فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها
بالذات ويظلم الاخر وتتحرك بنفسها على مركزها حركة تساوي
حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء الى
الشمس والمظلم الينا فاذا تحرك الفلك تتحرك هذه الكرة بمقدار
حركة الفلك فيظهر لنا الجانب المضيء اولا فاولا حتى تتم الفلك
نصف دوره وهي ايضا تتم نصف دوره فيظهر لنا الجانب
المضيء بتمامه فنراه بدرا واذا كان كذلك فتفاوت نور القمر
بحسب بعده عن الشمس وقربه منها لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس
لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان القمر حينئذ يكون عند
الاستقبال متوجها الينا بنوره الذاتي واذا كان كذلك
فحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا توجب خسوفه والتالي باطل

لوجود الخسوف عند الاستقبال بالشرط المذكور فالمقدم مثله
واما العناصر   واما العناصر فخفيف مطلق يتحو نفس
المحيط وهو النار وهي حارة يابسة اي لو خلي وطبعها ظهر عنها
حر محسوس ويبس والنار مماسة محدبها بمقعر فلك القمر
المسمى بالمايل وخفيف مضاف لا يقصد نفس المحيط بل يكون
اميل الى المحيط من اكثر بقية العناصر وهو الهواء فانه لا يطلب
ما يطلبه النار لكن ميله الى المحيط اكثر من ميل الماء والارض
فكانه خفيف بالاضافة اليهما وطبعه حار رطب على قياس
ما قلنا والهواء مماس محدبه بمقعر النار وثقيل مطلق يتحو
نفس المركز وهو الارض وطبعه بارد يابس اي لو خليت
وطبعها ظهر عنها برد محسوس ويبس ومحله الوسط بحيث
ينطبق مركز حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف لا يكون طالبا
لنفس المركز بل يكون ميله الى المركز اكثر من بقية العناصر
وهو الماء فانه لا يطلب ما يطلبه الارض بل ميله الي المركز اكثر
من ميل النار والهواء فكانه ثقيل بالاضافة اليهما وطبعه بارد

رطب على قياس ما عرفت وكان من حق الماء ان يحيط بالارض
كلها لان الماء بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في
بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات
الفلكية لا جرم سال الماء بالطبع الي الاغوار وانكشفت المواضع
المرتفعة وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه
ليكون المواضع المنكشفة عنها الماء منشاء للنبات ومسكنا
للحيوانات   ثم انها   ثم العناصر باسرها كاينة وفاسدة اي
قابلة للكون والفساد وهما حدوث صورة وزوال اخرى
عند تبدل الصور المختلفة على الهيولى الواحدة لانقلاب كل من
العناصر الاربعة الى الثلثة الباقية اما بواسطة او بغير واسطة
والذي بغير الواسطة وهو فساد احد المتجاورين وكون المجاور
الاخر اما الماء فانه يفسد ويكون منه الارض لان مياه بعض
العيون يجمد حجرا وذلك مشاهد والارض يصير ماء لان الحجر
يجعله اصحاب الحيل وهم اصحاب الاكسير ماء سيالا والهواء
يصير ماء لان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالثلج والجمد يصير قطرات

لانا نرى على اطراف الاناء قطرات مجتمعة وتلك القطرات يكون
من ذلك الهواء لانها ان لم يكون من ذلك الهواء فاما ان يجتمع
من الهواء المطيف بالاناء بان كانت حاصلة في ذلك الهواء
الا انها لصغرها وحرارة الهواء ما كانت متمكنة من خرق
الهواء ونزولها واجتماعها على اطراف الاناء فلما برد ذلك
الاناء برد ذلك الهواء فثقلت تلك القطرات ونزلت
واجتمعت على اطراف الاناء او يترشح من ماء في داخل الكوز
والاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة بعد اخرى
على وتيرة واحدة فلو كان كذلك لما حصلت مرة بعد اخرى لنزول
تلك القطرات عن الهواء كلها والثاني ايضا باطل والا لوجب
ان لا يوجد تلك القطرات الا في موضع الترشح وليس كذلك اذ
يوجد فوق ذلك الموضع واذا بطل القسمان تعين ان تلك
القطرات انقلب اليها الهواء المطيف بالاناء والماء يصير
هواء وكذلك النار لان الماء المغلي بسبب التبخير يصير هواء
والشعلة المرتفعة يصير هواء لانها تضمحل في الهواء ولا يبقى لها

نسخه

حرارة محسوسة وكل واحد منهما مشاهد والهواء يصير نارا
وذلك بالنفخ القوي في الكير وسد الطرق التي يدخل منها
الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك واذا عرفت ان
الارض يصير ماء وبالعكس والماء يصير هواء وبالعكس وعرفت
ان كلا منها يصير الى الثلثة الباقية اما بغير واسطة او بها فان
الكون والفساد على جميعها جائز وهو المطلوب   واما
المركبات   واما المركبات فانما تتكون من امتزاج بين
العناصر الاربعة لسبب امزجة مختلفة وتلك الامزجة معدة
لخلق متخالفة اي صور نوعية كذلك فيفيض منها اثار مختلفة
كما عرفت وتلك الصور اما للمعادن ان كانت مصدرا للحفظ
العناصر المتداعية الى الانفكاك فقط او للنباة ان كانت
مصدرا للحفظ والتغذية والتنمية وتوليد المثل فقط او للحيوان
ان كانت مصدرا للحس والحركة الارادية مع ما ذكرنا والمزاج
هو الكيفية المتوسطة بين الكيفيات التي للعناصر الحاصلة
من تفاعل البسائط وهي العناصر بان تتصغر اجزاء البسائط

فيختلط بعضها ببعض بحيث يكسر سورة كل واحد من تلك البسائط
سورة الاخر فيحدث كيفية متوسطة في الجميع وهي المزاج و
تحقيق تعريف المزاج يستدعي كلاما ابسط لا يليق بهذا
الموضع الرابع البحث الرابع في حدوث الاجسام
فنقول الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك
قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري
مجراهما مما لا ينفك عنها سوى الاوضاع اللازمة عن حركاتها
فانها حادثة لان كل وضع فهو مسبوق بوضع آخر الى ما لا نهاية
له والعناصر قديمة بموادها الى هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت
حادثة حدوثا زمانيا لكان لها هيولا اخرى لما عرفت من ان كل
حادث فهو مسبوق بمادة و يلزم التسلسل واما صورها فالصورة
الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة
جسمية لما مر وليست قديمة بشخصها لان كل اتصال ينتفي بطريان
الانفصال ويحدث اتصالان آخران والصورة النوعية قديمة
بجنسها لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصورة

النوعية كما عرفت وليست قديمة بنوعها لما عرفت من
ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة اخرى وانما قال في
الصورة الجسمية بنوعها وفي الصورة النوعية بجنسها لان
مطلق الصورة الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على امتدادات
متفقة الحقيقة واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية
لكونها مقولة على صورة العناصر والافلاك وهي مختلفة الحقيقة
وقال من كان قبل ارسطو من الحكماء ان جميع الاجسام سواء
كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية
والنوعية وبصفاتها ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة
المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كان اصل تلك الذوات
جوهرة فنظر الباري تعالى الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت
تلك الجوهرة فصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف والنار
والهواء بالتلطيف وحصل السماء من دخان النار وقيل كان
ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف والآخران بالتكثيف
وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكون السماء

من الدخان وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا من كل جنس وكانت
متفرقة لنا فرينها ومتحركة غير ثابتة في بعض الاحياز لكون
ابعاد العالم متشابهة خالية عما يشغلها فيما اجتمع من تلك
الاجزاء اجزاء متماثلة التأمت وانفصلت طائفة منها باخرى
من تلك الاجزاء المناسبة فصارت جسما وقيل كان ذلك الاصل
نفسا وهيولى فتعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها
على الهيولى بوجه وتعلقت بالهيولى فصار تعلقها بالهيولى سببا
لحصول اجسام العالم بان يفيض منها صور الهيولى وقيل كان
ذلك الاصل وحدات فصار ذوات اوضاع لسبب
من الاسباب وتكونت منها نقاط ثم ايتلفت النقاط فصارت
اجساما بان حصلت من النقاط خطوط ومن الخطوط
سطوح ومن السطوح اجسام وتوقف جالينوس في كل هذه
الاقوال المنقولة عن هذه الطائفة لنا وجوه لنا على
ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها وجوه الوجه الاول
انه لو حصلت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن

ساكنة لكانت متحركة في الازل لكن كونها متحركة في الازل باطل
اذ الحركة لكونها عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل على
سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل
لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم بان الجسم لو وجد
ازلا لكان ساكنا في الازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا
لان سكون الجسم ازلا ان كان لاجل ذاته اي تكون علته
ذات الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك
المعلول عن علته واذا امتنع انفكاك السكون عن الجسم
فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غير ان
تكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد وان تكون موجبا
اذ لو لم يكن موجبا لم يكن فعله وهو السكون قديما لما عرفت
من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار فيكون ذلك
الموجب الذي هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى
واجب لذاته دفعا للدور او التسلسل كما عرفت التقرير
مرارا و ح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب

او المنتهى اليه لدوام المعلول بدوام العلة فلا يزول السكون
ابدا لامتناع زوال علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهى
اليه فعلم بان الاجسام لو حصلت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم
باطل لان الاجسام تنحصر في العنصريات والفلكيات وجواز
الحركة عليهما مشاهد فالملزوم مثله قيل عليه لو امتنع لذاته وجود
الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والالجاز ان يصير ممكنا
في وقت اخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا اذ لو
جاز ذلك لجاز ان يصير شريك الاله تعالى كان ممتنعا لذاته ثم انقلب
ممكنا وذلك باطل ضرورة قلنا الممتنع ازلا ليس هو الممتنع لذاته
حتى لو امكن يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكنا بل هو ممتنع لمانع خارجي
كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم مع كونه ممتنعا ازلا قيل المحدد
لا مكان له لما مر فلا يكون متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن
الانتقال من مكان الى مكان اخر والسكون عبارة عن الاستقرار
في مكان واحد اكثر من زمان واحد واذا لم يكن المحدد متحركا
ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم يكن ساكنا في الازل لكانت

متحركة

متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود محدد ليس له مكان
وان سلم وجوده فلا شك في ان المحدد ذو وضع وذو مماسة
الاجسام التي في جوفه وح يكون اما ساكنا او متحركا لانه ان
بقي على ذلك الوضع والمماسة المعينين له فساكن وان انتقل
عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك وح بطل ما ذكرتم من الواسطة
والحاصل ان ما ذكرتم من تغير الحركة والسكون الاينيين
وما ذكرنا من تغير الحركة والسكون الوضعيين ولا يلزم
من عدم كون المحدد ساكنا او متحركا بالحركة والسكون الاينيين
عدم كونه ساكنا او متحركا بالسكون والحركة الوضعيتين وقيل
الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات لا اول لها على معنى
ان يكون قبل كل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون مسمى الحركة
محفوظا بتعاقب الحركات وح يجوز ان يكون الاجسام متحركة
في الازل بهذا المعنى قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما
سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة عبارة عن الخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فتقتضي المسبوقية بالغير

قيل لم لا يجوز ان يكون السكون الازلي مشروطا بعدم حادث
فيزول السكون بسبب حدوث ذلك الحادث وح لا يستحيل
ان يكون الاجسام في الازل ساكنة ثم يتحرك ابدا قلنا فيتنافى
حدوث ذلك الحادث ووجود السكون ح للمنافاة بين نقيض
الشرط ووجود المشروط واذا كان حدوث الحادث منافيا لوجود
السكون فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون لتوقف
وجود الشيء على ارتفاع منافيه فلو كان عدم السكون موقوفا
على حدوث الحادث كما ذكرتم يلزم الدور قيل قدرة الله تعالى على
ايجاد موجود معين قديمة ثم ان تلك القدرة تنقطع بوجود ذلك
المعين واذا كان كذلك فانتقض ما ذكرتم من ان الاجسام
لو كانت ساكنة ازلا امتنع زوال السكون بناء على ان الازلي
لا يزول قلنا لا نم انقطاع القدرة عند وجود المعين بل المنقطع
هو تعلق القدرة به وهو ليس امرا وجوديا والكلام في الامر الوجودي
الازلي فلا ينتقض ما ذكرنا وللقائل ان يقول ان اردتم ان الامر
الازلي سواء كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فمنقوض بتعلق

القدرة

القدرة كما اعترفتم به وان خصصتم الدعوى بالامر الوجودي
فلا يتم اصل دليلكم وانما يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا
وهو ممنوع الثاني الاجسام ممكنة اما الوجه الثاني من
الوجوه الدالة على ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو
ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة ومتعددة اتفاقا وكل
مركب ومتعدد يفتقر الى اجزائه واحاده التي هي غيره والمفتقر
الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب
لا يكون موجبا والا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بواسطة او بغير
واسطة بدوام ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام
معلول المعلول الاول بدوامه وهلم جرا فيلزم دوام جميع
الحوادث وهو محال واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا فيكون
مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة من ان
القديم لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المطلوب
لا يقال لم لا يجوز ان يكون السبب الموجب جسما متحركا على سبيل
الدوام كالافلاك ويكون تحركه شرطا لوجود هذه الحوادث والتغيرات

فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث بدوامه لان الشرط وهو الحركة
غير دائمة الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن
ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف
على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونها حادثة على حركة اخرى
وهلم جرا لزم في الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة
وضعا وطبعا لترتب المعلول على العلة كذلك و اجتماع الحركات
التي شانها ذلك محال ضرورة وان توقف وجود هذه الحوادث
على عدم حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك
الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذه الحوادث لاستمرار الموجب وعدم
تلك الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب
الموجب مع عدم تلك الحركة دوام هذه الحوادث وهو محال
الوجه الثالث   الوجه الثالث من الوجوه الدالة على
ان الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالاجسام
حادثة والاول ان الصغرى بين لتوارد الحركات والسكنات

والاوضاع

والاوضاع والصفات الحادثة عليها والثاني اي الكبرى مبرهن
في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني في البحث
الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى وتقدس   احتج
المخالف   احتج المخالف للمتكلمين على قدم الاجسام بوجوه الاول
ان الاجسام لو كانت محدثة فلا بد وان يكون لحدوثها وقتا
واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين
دون وقت اخر تخصيصا بلا مخصص و انه محال الوجه الثاني
ان كل حادث فله مادة سابقة عليه لما عرفت من ان كل حادث
فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة ح دفعا للتسلسل اذ لو كانت
حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل واذا كانت
المادة قديمة فالمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا
قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة
والصورة قديمتين فالجسم ايضا قديم لعدم توقف حصول ماهية
الجسم على غيرهما الوجه الثالث ان الزمان قديم اذ لو كان حادثا
لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا يجتمع مع البعدية والقبلية

التى لا تجتمع مع البعدية لا يتحقق الا مع الزمان فيكون قبل
وجود الزمان زمان هف واذا كان الزمان قديما وهو
مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة ايضا لان وجود مقدار
الشئ بدون وجود ذلك الشئ غير معقول واذا كانت الحركة قديمة
والحركة قايمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب
اجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام
بذلك الوقت هو ارادة الله تعالى فان قلت يعود الكلام الى
اختصاص تعلق الارادة تعالى بذلك الوقت فلو علل بذلك
ايضا بارادة اخرى يلزم التسلسل والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلت
يجوز ان يكون له تعالى ارادات متعاقبة غير متناهية من جملتها
ارادة يتوقف عليها وجود الاجسام فاذا وجدت تلك الارادة
حدثت الاجسام ولا يلزم التسلسل واجيب عن الوجه الثانى
والثالث بان مقدمات كل واحد من الحجتين غير مسلمة ولا مبرهنة
فلا تقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية فلانا لا نم ان كل حادث
مسبوق بمادة حتى يلزم ان يكون المادة قديمة ولا نم ايضا امتناع

خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نم ان القبلية
التى لا تجتمع بعد البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نم ايضا ان
الزمان مقدار الحركة كما مرت الاشارة الى فساد جميع هذه المقدمات
واعلم الخ   واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على
حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت صحة الفناء والا فلا وفيه نظر اذ
لا يلزم من ثبوت الحدوث صحة الفناء فان النفوس الناطقة
حادثة مع انها لا تقبل الفناء كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه
والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام
ابدية لا يصح عليها الفناء والعدم اذ لو عدمت هذه الاجسام فعدمها
لكونها حادثة يقع بسبب فاما ان يحصل عدمها باعدام فاعل
مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام
فيه تقريرا وجوابا فى البحث الرابع من الفصل الاول من الباب
الثانى من الكتاب الاول فى بقاء الاعراض فلا نطول الكتاب بالاعادة
الخامس   البحث الخامس فى تناهى الاجسام المدعى ان
الابعاد الموجودة فى الخارج متناهية سواء فرضت تلك الابعاد

خلوها

في خلاء او ملاء خلافا للهند فان علماءهم اثبتوا اجساما غير
متناهية لنا في المسئلة انا لو فرضنا خطا غير متناه وفرضنا
خطا آخر متناهيا موازيا للخط الاول الغير المتناهي ثم اذا مال
الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فلا بد من حدوث
نقطة في الخط الغير المتناهي تكون تلك النقطة اول نقطة المسامتة
اذ حصول المسامتة بدون اول المسامتة محال وح تكون الخط الغير
المتناهي منقطعا بتلك النقطة التي هي اول نقطة المسامتة اذ لو كان
فوقها نقطة اخرى لكان حدوث اول المسامتة مع النقطة الفوقانية
لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل
الذي يحصل به المسامتة مع التحتانية والميل القليل يحصل قبل
الميل الكثير ضرورة وقد فرضنا اول المسامتة مع التحتانية هف
والا لزم انقطاع الخط بتلك النقطة تكون الخط الغير المتناهي
متناهيا هف وانما قال في الدعوى الابعاد الموجودة ولم يقل
الابعاد مطلقا اذ لا خلاف في جواز تصور بعد غير متناه وانما
الخلاف في البعد الموجود خارجا وفي هذا الدليل نظر لان الملازمة

ممنوعة

ممنوعة والمستند ما ذكر في بيان بطلان التالي وايضا المحال انما
لزم من المجموع فلا يلزم استحالة البعد الغير المتناهي واحتج علماء
الهند على مطلوبهم بان كل جسم فما وراءه كالخارج عن المحدد عندكم
مثلا متميز فيه بعض جوانبه عن البعض ومشار اليه حسا لان
العقل يحكم ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله وكل ما كان متميزا ومشارا
اليه يكون موجودا وكل موجود اما جسم او جسماني لما عرفت في
صدر الكتاب من استحالة موجود ليس بجسم ولا جسماني فان
كان جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلا بد لها من مادة وهي الجسم
فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية وهو المطلوب وح منع
احتجاج الهند بان التميز المذكور ليس مما يحكم به العقل بل هو وهم محض
ليس بثبت اي حجة **قال** الفصل الثاني **اقول** الفصل الثاني في
المفارقات وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في اقسامها
الجواهر الغائبة عن حواسنا اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة
فيها او لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها والاول اي
الجواهر الغائبة المؤثرة في وجود الاجسام هي العقول العشرة عند

الحكماء والملاء الاعلى بلسان الشرع والثاني اي الجواهر الغايبة
المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية وهي التي تدبر الاجسام العلوية
وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملايكة السماوية في عرف
الشرع والى سفلية وهي التي تدبر عالم العناصر والمدبر عالم العناصر
اما ان تكون مدبرة للبسايط وانواع الكاينات وهم يسمون ملايكة
الارض واليهم اشار صاحب الوحي محمد عم وقال جاءني ملك البحار
وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون
مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة
الانسانية والثالث اى الجواهر الغايبة عن الحواس التي لا تكون
موثرة في الاجسام ولا مدبرة اياها تنقسم الى خير بالذات وهم الملايكة
الكروبيون في لسان الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين
والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء يدل على ان
الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان
بحسب الخير والشر واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة كما
مر في صدر الكتاب قالوا الملايكة والجن والشياطين اجسام لطيفة

فادرة على التشكل باشكال مختلفة قال المص هذا الذى ذكره من
التقسيمات والتعريفات مما استنبطه من فوايد الانبياء
والتفطنة من فوايد الحكماء وزعم ان احاطة العقل بالمذكورات
من طريق الاستدلال لعلها هي من قبيل المحال كما قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني في العقول اقول البحث الثاني
في العقول قال الحكماء العقول اعظم الملايكة واول المبدعات
وهي الموجودات التي لا يسبق وجودها عدم زماني كما روي
عن النبي عم اول ما خلق الله تعالى العقل واقوى ما استدل به
الحكماء على ان اول المبدعات العقول وجهان الاول ان للافلاك
موجدا اما لحدوثها او لامكانها فالموجد القريب للافلاك ليس
الباري تعالى لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة
والله تعالى واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب
الذي ليس هو واحد لما عرفت فالافلاك غير صادرة عن الواجب
تعالى وليس الموجد القريب للافلاك جسما اخر غير الافلاك
لدليلين الاول ان ذلك الجسم ان احاط بالافلاك لتقدم وجوده

على وجود الافلاك لتقدم وجود العلة على وجود المعلول ووجود
الافلاك مقارن لعدم الخلاء الذى يكون فى جوف ذلك الجسم المحيط
فيكون ذلك الجسم متقدما على عدم الخلاء لان المقدم على ما مع الشئ
متقدم على ذلك الشئ فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره
وهو محال وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة
للشريف لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط والثانى ان الجسم
انما يؤثر فى قابل للتاثير يكون لذلك القابل وضع مخصوص بالنسبة
اليه فلا يؤثر فى الهيولى اولا اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة
ولا يؤثر ايضا فى الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة
تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم فى الهيولى ولا فى الصورة
فلا يؤثر فى الجسم وليس الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله
على الجسم اعنى النفس لان ما يتوقف فعله على الجسم لا يصدر عنه
ما هو اول الاجسام وهو الافلاك ضرورة واذا لم يكن الموجد
القريب للافلاك البارى تعالى ولا الجسم واجزاءه ولا النفس
فالموجد لها جوهر مجرد مستغن عن الادوات والالات وهو العقل

وفيه نظر

وفيه نظر لانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه المركب وقد مر الكلام
عليه ولا نم ان المحيط اشرف من المحاط ولا نم ان الجسم لا يؤثر
الا فى قابل له وضع بالنسبة اليه فلا بد لهذه المقدمات من دليل
قال الثانى اقول الوجه الثانى على ان اول المبدعات هو العقول
هو ان الصادر من الله تعالى اولا ليس العرض لان العرض
لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات
فلو كان العرض هو الصادر اولا لكان متقدما على ما عداه
من الممكنات ومن جملتها الجوهر فيتقدم العرض على الجوهر وهو
محال والصادر من الله تعالى ليس جسما لان الجسم لا يكون علة
لغيره من الجواهر كالهيولى والصورة لما سبق فى الدليل الثانى
على ان الموجد القريب للافلاك ليس هو جسما اخر غير الافلاك
والصادر اولا ليس هيولى ولا صورة لوجهين الاول انه لو كان
احدهما علة للاخر لتقدم احدهما على الاخر لكن ليس احدهما متقدما
على الاخر كما عرفت فى الدليل المذكور والثانى ان الهيولى قابلة
للصورة فلا تكون فاعلة لها فلا تكون الهيولى هو الصادر الاول

وان تعين الصورة مستفاد من الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها
فلا يكون الصادر الاول هو الصورة وليس الصادر الاول شيا
يتوقف فعله على الجسم عن النفس لما مر فهو عقل وهو المطلوب
وفيه الانظار المذكورة فى الوجه الاول فلا احتياج الى الاعادة
ونظر اخر وهو انا لا نم ان القابل لا يكون فاعلا فلا يتم الوجه
الثانى من الوجهين الدالين على ان الهيولى ليس هو الصادر
ولهذا العقل ثلث جهات وجود من المبداء الاول ووجوب
بالنظر الى المبداء الاول وامكان من ذاته فيكون بذلك الوجود
سببا لعقل اخر وبذلك الوجوب سببا النفس فلك وبذلك الامكان
سببا لجسم فلك ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل اخر
ونفس كل الفلك الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذى
لا يصدر عنه عقل بل كليات العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان
اهل الحكمة المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة
صفا لانه الموثر فى عالم العناصر المفيض لارواح البشر على
ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها وهذا العشر من

من العقول مما يظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل
منها واما انها تنحصر فى هذه العشرة فمما لا مجال للعقل فيه لجواز
ان يكون غير متناهية او محصورة فى عدد غيره واعلم ان ضعف
هذا الكلام بين لانه ان لم يجز ان يصدر عن العقل بجهة من الجهات
شئ بطل ما ذكروه والا فما الدليل على انتهائه الى العقل العاشر
ولهذا قال بعضهم ان الكلام فى اثبات العقول اشبه كلام
الصوفية لاسيما وقد بينا ضعف اكثر مقدماته كما مر فى تقرير
الوجه الاول والثانى قال المص ويشبه ان يكون القلم هو العقل
الاول لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال الله تعالى له اكتب فقال
القلم ما اكتب فقال الله تعالى القدر ما كان وما هو كاين الى الابد
ويشبه ان يكون اللوح المكتوب عليه ذلك الخلق الثانى اى
المخلوق الثانى لاستحالة الامر بالكتابة من غير شئ يكتب عليه ويشبه
ان يكون هذا اللوح هو العرش او متصلا به لقوله عم ما من
مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فرع اقول هذا فرع على وجود
العقول لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة لما عرفت

من ان كل حادث مادى ولا فاسد لان كل فاسد يكون فساده
حادثا لحصوله بعد البقاء وكل حادث مادي لما مر وكانت
انواعها منحصرة فى اشخاصها لما عرفت فى الفرع المذكور فى
البحث الثالث من الفصل الثالث من الكتاب الاول من ان
تعدد اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المواد وتكون
جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات يقتضى المادة كما مر
والى ما ذكرنا اشار المص بقوله لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه
الامور لا يكون الا لماله مادة وكانت عاقلة لذواتها لحضور
ذواتها عندها وكون التعقل عبارة عن حضور صورة المعقول
عند العاقل وكانت عاقلة لجميع الكليات لامكان مقارنة صورها
المدرك للمدرك وكانت غير مدركة للجزئيات لما سنذكره فى البحث
الرابع من هذا الفصل قال الثالث فى النفوس اقول البحث الثالث
فى اثبات النفوس الفلكية احتج الحكماء على ذلك بان حركات
الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب لحالة
ملائمة وهرب عن حالة منافرة فلو كانت حركات الافلاك طبيعية

الكليات ابها ووجوب حصول ما هو على خلافها
وكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة صح

لكان

لكان المطلوب بالطبع بعينه هو باعنه بالطبع وذلك لان كل
نقطة تتحرك اليها الفلك بالحركة المستديرة فحركته اليها غير حركته
عنها لكن كون المطلوب بالطبع هو باعنه بالطبع محال فحركات
الافلاك ليست طبيعية ولا قسرية ايضا لوجهين الاول ان
القسر انما يكون على خلاف الطبع اى الحركة القسرية هى التى تكون
على خلاف الحركة الطبيعية ولما لم تكن الفلكيات متحركة بحركة طبيعية
استحال ان تتحرك قسرا الثانى ان الحركة القسرية انما تكون على
موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطوء فلو كانت الفلكيات
تتحرك قسرا وجب ان تتحرك فى جهة واحدة بمقدار واحد من
السرعة والبطوء وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز ان تكون
هناك قواسر مختلفة فلذلك تختلف فى الجهة والسرعة والبطوء
واذا ثبت ان حركات الفلكيات ليست طبيعية ولا قسرية
ثبت انها ارادية واذا ثبت ذلك فللفلكيات محركات
لامتناع صدور الحركة من غير محرك وتلك المحركات تكون مدركة
لما عرفت من ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة شاعرة

بتلك الحركة فهي اما متخيلة واما عاقلة والاول وهو كون المحركات
متخيلة باطل لان التخيل الصرف من القوى الجسمانية فلا تبعد حركات
باقية دائمة على نظام واحد لما ستعرف من ان القوى الجسمانية
لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل عاقل
مجرد لما سنذكره فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة
عاقلة وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي
القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة للتحريك لان حركات
الافلاك جزئية متجددة متصرمة والحركات التي بهذه الحيثية
منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان يكون متعلق الارادة
الكلية حركة جزئية والارادات الجزئية تابعة لادراكات
جزئية ضرورة كون المباشرة للحركات الجزئية مدركة
لها والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات كما سنذكره في
البحث الرابع من هذا الفصل فثبت ان تلك المجردات ليست
هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك الارادات الجزئية التي هي
اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى جسمانية فايضة عن

تلك المجردات على اجسام الافلاك شبيهة بالقوة الحيوانية
الفائضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا ويسمى تلك القوى
نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر المجردة نفوسا ناطقة
مفارقة والمشهور ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة
والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع
ودفع المضار وهما محالان عليها لانهما يختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة
الملائمة فيلتذ او ينتقم من يحيل له فيغضب وانت خبير
بان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال الى حال وفيه نظر قال
الرابع اقول البحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة والمراد
بتجردها كونها غير جسم ولا جسماني وهذا هو مذهب الحكماء
ومذهب حجة الاسلام من الاشاعرة ويدل على تجردها العقل
والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر
البسائط كالعقول غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزء
هذا العلم ان كان علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا

للكل في تمام الحقيقة وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع
الاجزاء ان لم يستلزم امرا زايدا على الاجزاء فكذلك محال
لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم
المجموع امرا زايدا على الاجزاء فيعود الكلام الى ذلك الزايد
ويتسلسل فثبت ان العلم بالله تعالى غير منقسم فمحله ايضا يكون
غير منقسم اذ لو كان منقسما يلزم انقسام العلم بالله تعالى لان الحال
في المنقسم منقسم وقد بينا انه غير منقسم هف واذا ثبت ان
محل العلم بالله تعالى غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم بناء
على نفي الجوهر الفرد ثبت ان محل العلوم اعني العلم بالله تعالى والعلم
بسايرالبسايط ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب ونوقض هذا
الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلمنا ان العلم
بالله غير منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم
منقسم قلنا لا نم ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة بكل موجود حتى
الكثير وبالنقطة فانها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم
من انقسام محلها انقسامها وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساوي

في الجسمية وتقريره ان يقال لا نم ان العلم بالله تعالى غير منقسم قوله
لانه لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما به لزم تساوي الجزء الكل
في تمام الماهية وهو محال قلنا لا نم استحالته فانه منقوض بالجسم فان
الجسم الواحد كالماء الواحد منقسم الى جسمين يساويانه في الحقيقة
وانت اذا تاملت في النقوض الثلثة وجدت الترتيب الطبيعي
ان تقدم الثالث على الاولين كما قررناه في الايضاح قال الثاني
اقول الوجه الثاني من الوجوه العقلية هي ان العاقل اعني النفس
قد تدرك السواد والبياض معا لكونها حاكما بالتضاد بينهما فتحصل
فيه صورتهما فلو كان العاقل لهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع
السواد والبياض في جسم واحد وهو محال اما اذا كان جسما
فظاهر واما اذا كان جسمانيا فكذلك لكون الجسماني حالا في الجسم
والحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ومنع هذا الوجه بان
الحاصل في العاقل صورة البياض والسواد العقليين ولا
تضاد بينهما وانما التضاد بين السواد والبياض الخارجيين
فلا يلزم منها ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا السواد

في الجسمية

وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم
او الجسمانى عند الحكماء دون النفس مع عدم التضاد
بينهما **قال** الثالث **اقول** الوجه الثالث من الوجوه العقلية
هو انه لو كان العاقل اى النفس جسما او حالا فى الجسم بان يكون
حالا فى عضو من قلب او دماغ مثلا لزم تعقل ذلك العضو دائما
او لا تعقله دائما لان التعقل انما يكون بمقارنة صورة المتعقل
للمتعقل فالصورة الحالة فى مادة ذلك العضو الذى حل فيه
العاقل ان كفت فى تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو
دائما لان تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية فى تعقله وان
لم تكف الصورة فى تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ لو جاز
تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة اخرى للعاقل فى تلك المادة
متجددة فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها
صورتان متماثلتان لشئ واحد معا لما عرفت من ان تغاير
اشخاص نوع واحد انما يكون بتغاير المواد ولكن ذلك باطل
لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة واحدة فيثبت

ما ذكرناه من الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما او حالا فيه
لزم تعقل ذلك الجسم دائما او لا تعقله دائما واللازم باطل
اذ لا نعقل عضوا دائما ولا نغفل عن عضو دائما فالملزوم
مثله وهو كون العاقل جسما او حالا فيه وهو المطلوب وهذا
الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر
اى الصورة الخارجية لذلك العضو ح لا يلزم اجتماع المثلين
وانما يلزم ان لو كان تعقل ذلك الجسم صورة اخرى وايضا
الصورة التى بها تعقل ذلك العضو حالة فى القوة العاقلة
الحالة فى العضو والصورة الخارجية للعضو حالة فى مادة ولا
دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع **قال** الرابع **اقول** الوجه الرابع
من الوجوه العقلية هى ان القوة العاقلة تقوى وتقدر على تعقل
معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التى لا نهاية لها وهو ظاهر ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك
اى ليست بقادرة على ادراك معقولات غير متناهية لما سنذكره
فى باب الحشر والجزاء فالقوة العاقلة ليست من القوى الجسمانية

وهو المطلوب واعترض عليه هذا الوجه بان عدم تناهي المعقولات
للقوة العاقلة ان عنيتم به ان القوة العاقلة لا تنتهي في
الادراك الى المعقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة
الخيالية ايضا كذلك لانها لا تنتهي الى متخيل الا وهي تقوى على تخيل
متخيل اخر فبطل قولكم لا شيء من القوى الجسمانية كذلك وان عنيتم
بذلك ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة
فهو ممنوع فبطل قولكم القوة العاقلة تقدر على معقولات غير
متناهية قوله الخامس اقول الوجه الخامس من الوجوه العقلية
هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وطبيعة
الحيوان ان حلت في جسم يكون محلها مختصة بمقدار وشكل
ووضع معين لزم اختصاص تلك الادراكات بمقدار ووضع
وشكل كذلك تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات صورا مجردة
لاقترانها بالمشخصات ولا كلية لانها ح لا يكون مقولة على الافراد
التي لا تكون لها ذلك المقدار والشكل والوضع فلا تكون المشترك
فيه مشتركا فيه هف واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة عبارة

عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية
الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية وح لا نم ان تلك
الصورة لو اقترنت بمقدار وشكل ووضع معين بتبعية
المحل لا تكون كلية اذ هي مطابقة لماهية الاشخاص اذا اخذت
مجردة وبان تجرد الصورة هو عراؤها عن العوارض الخارجية
دون العوارض العقلية فتكون الصورة العقلية مجردة ولا
تقدح في كليتها وتجردها شيء مما عرض لها بسبب المحل اذ لو كان
قادحا لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلي حال في نفس
جزئية فتكون جزئية فثبت بان ما عرض لها بسبب المحل
لا تقدح في كليتها ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما
النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك ان البدن ميت الخ اقول
هذا ظاهر غني عن الشرح قال واختلف المتكلمون اقول اختلف
المتكلمون في النفس فقال ابن الراوندي ان النفس المشار اليها
بقوله انا جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام

عن انطباقها

لطيفه سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد وقيل
ان النفس قوة مكونة في الدماغ مبداء للحس والحركة لجميع
البدن وقيل ان النفس قوة في القلب مبداء الحيوة لجميع
البدن ولافاعيلها المخصوصة بها وقيل ان النفس هي
ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكيمة
اى الحاكمة والقوة الثانية في القلب وهي النفس الغضبية
وتسمى قوة حيوانية والقوة الثالثة في الكبد وهي النفس
النباتية والشهوانية وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة اعني
الدم والصفراء والسوداء والبلغم وقيل النفس هو المزاج
الخاص لكل شخص من اشخاص الانسان ومنهم من قال غيره اولسنا
الآن في بيان تفصيل جميع المذاهب قال الحاسي اقول البحث
الخامس في حدوث النفس المليون لما اثبتوا ان ما سوى
الواحد الواجب لذاته فهو محدث والنفس ما سوى الواجب
اتفقوا على حدوث النفس الا ان قوما جوزوا حدوث النفس
قبل حدوث البدن لما روى في الاخبار النبوية انه قال ان الله تعالى

خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام فهذا الخبر دليل على حدوث
النفس قبل حدوث البدن ومنع حدوث النفس قبل
حدوث البدن قوم اخرون بقوله تعالى بعد ذكر خلق البدن
وذكر اطواره ثم انشاناه خلقا اخر فان هذه الاية تدل على ان
الخلق الاخر متاخر في الوجود عن البدن والمراد بالخلق الاخر
هو النفس فيكون حدوث النفس متاخرا عن حدوث البدن
وخالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء يعني افلاطون فانه
ذهب الى ان النفس قديمة واما ارسطاطاليس فذهب الى
ان النفس حادثة وشرط حدوث النفس بحدوث البدن
واحتج على ذلك بان النفوس متحدة بالنوع والماهية اذ لو
اختلفت بالماهية لكانت مركبة لاشتراكها في كونها نفسا و
ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فيلزم ان تكون كل
نفس مركبا منهما وكل مركب جسم فكانت النفس جسما وهو
محال فثبت ان النفوس متحدة بالنوع والماهية واذا لزم
ذلك لزم ان تكون حادثة عند حدوث البدن اذ لو وجب

قبل البدن لكانت واحدة غير متعددة لان تعدد افراد
النوع الحقيقي انما يكون بالمادة كما عرفت ومادة النفس البدن
فلا يتعدد النفس قبل البدن فثبت ان النفوس
لو وجدت قبل البدن لكانت واحدة ثم اذا تعلقت
بالبدن ان بقيت واحدة كما كانت قبل التعلق بالبدن
لكانت نفس كل احد اعني محل علومه عين النفس الاخر فيلزم
ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وهو ليس كذلك وان لم يبق
واحدة كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فعلم بان النفس لو
كانت قبل البدن يلزم احد من الامور المحالة فوجودها قبل
البدن محال وقيل على هذا الاحتجاج بان المفهوم من كون الشيء
نفسا كونه مدبرا للبدن وهذا المعنى امر عرضي بالنسبة الى
ذات النفس فلا يلزم تركيب النفوس من المشترك
في هذا المعنى اذ الاشتراك في العوارض لا يوجب التركيب
في الماهية لجواز ان يكون النفوس مختلفة بتمام الماهية
كالضدين فانهما مع اختلافهما في تمام الماهية يشتركان

في الاختلاف الذي من عوارضهما وان سلم تركب النفوس
فلا نم ان كل مركب جسم وكيف يكون كل مركب جسما والحال
ان المجردات كالعقول والنفوس عندكم متشاركة في الجوهرية
ومخالفة في الماهية فيكون مركبة مع انها ليست باجسام وان
سلم ان النفوس متحدة بالماهية والنوع وانها لا تتعدد الا بتعدد
الابدان فلم لا يجوز ان تتعدد قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر هكذا الى غير النهاية فان قلت يلزم التناسخ وهو باطل
قلنا عدكم الوثوق في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس
لانكم تستدلون عليه على الوجه وان البدن شرط لحدوث النفس
فالبدن اذا استكمل فاض عليه من واهب النفوس نفس لعموم
الفيض ووجود الشرط وهو البدن فاذا وجب ان يحدث عند
حدوث كل بدن نفس تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا فيكون
للشخص الواحد نفسان اعني ذاتين وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته
واحدا لا اثنين واذا امتنع اتصال نفسين ببدن امتنع التناسخ
وهو ان تتصل نفس ببدن بعد خرابه ببدن اخر لان عند حدوث

في الاختلاف

ذلك البدن الآخر يحدث نفس اخرى تتصل به فاذا اتصل به نفس
البدن الموجود قبله يلزم ان تتصل ببدن نفسان وانه باطل
لما عرفت فعلم بان ابطال التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات
حدوث النفس يدور قال السادس اقول البحث السادس
في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس
غير حالة في البدن ولا مجاورة للبدن لما عرفت من انها جوهر
مفارق الذات لكنها متعلقة به اي بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
وسبب تعلقها بالبدن هو توقف كمالاتها ولذاتها الحسيين
والعقليتين على البدن لما علم من ان النفس في مبدا امرها خالية
عن العلوم وبواسطتها تقدر على اقتناء الكمالات والنفس تتعلق
اولا بالروح المنبعث عن القلب اعني البخار المتكون من
الطف اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح
قوة تسري بسريان الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه
فتسري تلك القوة في كل عضو قوى تليق بذلك العضو وتكمل بها نفع ذلك
العضو اي تحصيل الغذاء وتشهيه والصاقه باذن الحكيم العليم كما هو

مكتوب

مكتوب في الكتب الطبية بتفاصيلها قال وهي باسرها اقول والقوى
الفائضة على البدن باسرها تنقسم الى قوى مدركة والى قوى
محركة والقوى المدركة تنقسم الى قوى ظاهرة والى قوى باطنة
اما القوى الظاهرة فهي المشاعر الخمس الاول البصر وادراك البصر
المبصرات انما يكون بسبب انعكاس صورة من المرئي الى
الحدقة وبسبب انطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة
بحيث يحصل زاوية مخروط مفروض قاعدة تلك المخروط سطح
المرئي ولاجل ان الابصار يكون بانطباع صورة المرئي في
جزء من الحدقة على هذا الوجه يرى القريب اعظم من البعيد لكون
تلك الزاوية اكبر كما بين في موضعه وقيل الابصار بواسطة
اتصال شعاع مخروطي الشكل يخرج من الحدقة الى المرئي ومنع هذا
القول بان الابصار لو كان بخروج الشعاع لتشوش الابصار
بهبوب الرياح ضرورة فيجب ان لا يرى المقابل ويرى غير ما اتصل
به الشعاع والامر على العكس المشعر الثاني السمع وسبب ادراك السمع
المسموعات وصول الهواء المتموج الى الصماخ والسمع قوة مستودعة

في العصب الذي في مقعر الصماخ المشعر الثالث الشم وهي قوة مستودعة
في زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي هما في مقدم الدماغ وتدرك
الروائح بسبب وصول الهواء المتكيف بالروائح الى مقدم الدماغ
وقيل ادراك الروائح بسبب وصول الهواء المخلوط بجزء يتحلل من
ذي الرائحة ومنع هذا القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل
منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة المشعر الرابع
الذوق وهو قوة مثبتة في العصب المفروش على جرم اللسان
وادراك الذوق للاشياء انما يكون بمخالطة رطوبة الفم بالذوق
وسبب وصول المذوق الى العصب المذكور المشعر الخامس
اللمس وهو قوة مثبتة في جميع جلد البدن وادراك اللمس للاشياء
انما يكون بالمماسة والاتصال بالملموس قال واما الباطنة اقول
واما القوة الباطنة فخمس ايضا الاول من القوى الباطنة الحس
المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها لان كل ما يدركه
كل واحد من المشاعر الخمسة الظاهرة تتادى صورها اليه فانا نحكم على
هذه المحسوسات بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة

يجب ان يحضره المحكوم به وعليه فلا بد فينا من قوة تدرك صور
هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك القوة
هي الحس المشترك لما ذكرنا ومحل هذه القوة مقدم البطن
الاول من الدماغ والثانية منها الخيال وهي قوة تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبوبتها وهذه القوة غير الحس المشترك لان
ادراك الصور غير حفظها ومحل الخيال موخر البطن الاول وموضعها
البطن الاول من الدماغ الثالثة منها القوة الواهمة وهي
قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد
وعداوة عمرو وزعم المصنف ان محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ
وهو سهو لان محلها اخر البطن الاوسط يشهد به كتب الشيخ
الرئيس الرابعة منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم
ومحل هذه القوة بزعم المصنف مؤخر البطن الاخير وهو سهو ايضا
بل محلها البطن الاخير اذ ليس في البطن الاخير قوة سوى هذه دل
عليه كتب الشيخ الرئيس الخامسة منها القوة المتصرفة وهي القوة
التي من شانها التحليل والتركيب بين الصور الماخوذة من الخيال

تارة وبين المعاني الماخوذة من الحافظة اخرى كما نتصور انسانا
عديم الراس وهو التحليل وكما نتصور انسانا ذا راسين
وهو التركيب وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعملها العقل
ومتخيلة ان استعملها الوهم والمراد من الاستعمال ان تتصرف
القوة بواسطتها في المدركات ومحلها الدودة التي في وسط
الدماغ اعني مقدم البطن الاوسط ليكون واسطة بين الصور
والمعاني والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال الفعل اي اذا عرض افة لعضو من الاعضاء المذكورة بخلافهما
اختل امر تلك القوة المختصة به فالمدرك للجزئيات اولا هي هذه
القوى والنفس انما يدرك الجزئيات بواسطة تلك القوى لانطباع
صور الجزئيات في هذه القوى لا في النفس لانا لو تصورنا مربعا له
جناحان كل منهما مربع ايضا وتصورته النفس لزم تمايز محل
الجناحين ضرورة فيلزم انقسام النفس وهو محال **قال** واما المحركة
اقول واما القوى المحركة فتنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية
اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وهي تحث

اما على

اما على جلب المنافع وتسمى القوى الشهوانية او تحث على دفع المضار
وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة تحرك الاعضاء بواسطة
تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبداء القريب للحركة وهي
قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوى المحركة الطبيعية
فهي المتصرفة في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى
اي القوى المتصرفة في الغذاء لبقاء الشخص قسمان الاول الغاذية
وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل و
القسم الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب
طبيعي الى غاية النشو والنماء وانما قلنا على تناسب طبيعي احترازا
عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا عن السمن بعد سن
الوقوف والثانية اي المتصرفة في الغذاء لبقاء النوع ايضا
قسمان القسم الاول المولدة وهي التي تفصل جزءا من
الغذاء بعد الهضم الرابع ليصير مادة شخص اخر والقسم الثاني
المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور
وتخطيط الاعضاء وتفيدها القوى واعلم ان المفيد للقوى

يتعين المولدة ولا المصورة التي في رحم الام بل العقل الفعال كما عرفت لكن
في رحم الام لما كان لها دخل في فيضان تلك القوى اسند الافادة اليها وخدم هذه
القوى الاربع اعني الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اخرى
اولها الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وثانيها
الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل وللهضم
القوة اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا تفعل الحنطة الممضوغة في
انضاج الدماميل ما لا تفعل المطبوخة المرتبة الثانية في المعدة وهي ان يصير
الغذاء كماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا المرتبة الثالثة في الكبد وهي ان يصير
الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم المرتبة الرابعة في
الاعضاء وهي ان يصير الغذاء بالمزاج شابها للعضو هذا ما ذكره المص وهي
ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في القانون ان للغذاء اربع هضوم الاول
في المعدة وابتداؤه عند المضغ بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم
الغذاء في المعدة صار بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين
ثم انه بعد ذلك ينجذب لطيفه الى الكبد في طريق العروق ويهضم ثانيا واذا توزع
على الاعضاء فليصب كل عضو عنده هضم رابع فعلم بان الهضم الذي عند المضغ والذي

في المعدة

في المعدة ليس كل منهما هضما براسه وايضا اخل المص بالهضم الذي في العروق وهذا
يدل على ان المص لم يكن له دربة في علم الطب بل لعله لم يطالع كتب الشيخ اصلا وثالثها
الماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة ورابعها الدافعة وهي
التي تدفع الفضل المعد كالاثفال التي تدفعها الدافعة من المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي
تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء التي تدفعها الى الطحال قال البحث السابع اقول البحث
السابع في بقاء النفس النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا
الفصل من النصوص الدالة على ذلك ونحوها من الادلة احتج الحكماء على هذا المطلوب
بان النفس غير مادية لما مر وكل ما تقبل العدم فهو مادي لما مر ايضا فالنفس لا تقبل العدم
وقد سبق القول في معارضة هذا الدليل تقريرا واعتراضا فلا حاجة الى الاعادة ثم
الفلاسفة قالوا النفوس بعد المفارقة عن البدن لها سعادة وشقاوة لان النفس اذا كانت
عالمة بوجود الله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده اي بكيفية صدور الموجودات
عنه على وجه اشرف وبتقدسه اي تنزهه عن النقائص ومع ذلك كانت نقية عن الهيئات
البدنية كالحرص والحسد والغضب الى غير ذلك من مذمومات العقل والشرع وكانت
معرضة عن اللذات الجسمانية التذت تلك النفوس بوجدانها ذاتها كاملة منخرطة
في سلك المجردات المقدسة عن النقائص كالانبياء والمرسلين والملائكة المكرمة والى ذلك



اشار في الكتاب الالهى بقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم الاية فان الايمان هو العلم بالله
وعدم لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيات البدنيه وان كانت النفس جاهلة معتقدة
للاباطيل المضلة تالمت بسبب ادراك جهلها بتلك العلوم مع اشتياقها الى معرفة
تلك المعارف الحقيقية ويأسها عن حصول تلك المعارف فخالدة مخلدة لان شرط
حصولها البدن وقد فنى وتمنت العود الى الدنيا والى اكتساب المعالم والى ذلك
اشار في الكتاب الالهى حيث قال فقالوا يا ليتنا نرد الآية وان اكتسبت النفس
عن البدن هيآت ذميمة واخلاقا دنية مع كونها غير معتقدة للاباطيل عذبت
بسبب ميلانها الى تلك الهيات مع تعذر حصول تلك الهيات بها ويكون ذلك
التعذيب مدة وطول مدة العذاب وقصرها يكون بحسب رسوخ تلك الهيات ودوامها
فيها حتى يزول تلك الهيات فيزول الشقاوة وقد اشار في الكتاب
الالهى الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية
لان الشرك هو الاعتقاد الباطل وما دون ذلك هو الهيات البدنية
واعلم ان ما قالت الفلاسفة من السعادة والشقاوة الدايمة والزايلة وان لم
يقم عليه برهان قاطع لكنه مؤيد بكثير من الايات كما ذكرنا ومؤيد باقاويل الانبياء فان
دعوتهم الى العلم بالله تعالى وبوحدانية الله وترك الهيات البدنية كما نقل عنهم

قال الكتاب الثاني في الالهيات اقول الكتاب الثاني في الالهيات
اعني المباحث المتعلقة بالواجب جل ذكره وفي هذا الكتاب ابواب
ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى او في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها
بابا الباب الاول في ذاته تعالى وانما قدم المباحث المتعلقة
بذاته على غيرها لمراعاة النظم الطبيعي وفي هذا الباب فصول الفصل
الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في
ابطال الدور والتس وانما قدم هذا البحث على غيره لكونه مقدمة في
اثبات الواجب لذاته الذي هو مطلوب في هذا الفصل اما بطلان الدور
فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره او العقل
يجزم بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثر الذي
هو سابق عليه لزم تقدم الشيء بالوجود على ما تقدم عليه بالوجود
ويلزم من ذلك تقدم وجود الشيء على نفسه بمرتبتين وهو محال
واما التسلسل واما التس فيدل على بطلانه وجهان الوجه
الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين
احديهما من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله

قال الكتاب

بالعلية فالجملة الثانية تكون ناقصة عن الجملة الاولى ضرورة وفرضنا
ان الجملتين تتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية
الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون في
مقابلة كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى
غير النهاية تكون الناقص على الثانية مثل الزايد على الجملة
الاولى وهو محال وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى
بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية شيء في
مقابلته يلزم انقطاع الجملة الثانية والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة
واحدة اذ المفروض ذلك فتكون الجملة الاولى ايضا متناهية
لان الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرضناهما غير متناهيتين
هذا خلف وفيه النظر المشهور الثاني الوجه الثاني من الوجهين
الدالين على ابطال التسلسل هو انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فمجموع
الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها ضرورة احتياج المجموع
الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى سبب لما مر
من ان علة الاحتياج هو الامكان وذلك السبب الذي يفتقر اليه
المجموع

المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون الشيء علة لنفسه والا لتقدم
على نفسه وانه محال ولا الداخل في المجموع لان العلة المستقلة
للمجموع علة لكل واحد من آحاده والداخل في المجموع استحال ان يكون
كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الاحاد لانه
من جملة تلك الاحاد نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك السبب امر
خارج عن المجموع والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا وهو المطلوب
لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الاحاد التي لا نهاية لها والاحاد
التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشيء ليس داخلا فيه
ولا خارجا عنه وهو ظاهر لانا نقول ان اريد بذلك ان المؤثر كل الاحاد من
حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به كل واحد واحد لزم اجتماع
مؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك التقدير يكون المؤثر
داخلا ونحن قد ابطلناه وفي هذا الوجه نظر من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان
علة المجموع يجب ان تكون علة لجميع احاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع
هو الداخل فيه لجواز استغناء البعض وحصوله بمؤثر آخر وايضا لانم
ان الخارج عن هذه السلسلة خارج عن كل الممكنات حتى يكون واجبا

لجواز ان يكون في الوجود سلاسل مركبة من العلل والمعلولات الى غير النهاية
ومن جملتها هذه السلسلة فلا يلزم ما ذكرتم وان سلم فلا يلزم ابطال
التسلسل بل اثبات الواجب وانتم في بيان ابطال التس لا في بيان اثباته
فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم متصدون لاثباته والجواب عن الاول ان العلة
المستقلة للمجموع يجب ان لا يكون علة لجميع احاده اذ لو لم يكن علة لجميع احاده
فاما ان يكون بعض الاحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب لا اعني
بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او حاصلا بمؤثر اخر فلا يكون العلة
المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع هو الذي لو حصل
منفردا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك
فلا يكون علة مستقلة للمجموع وقد فرضناه كذلك هذا خلف وعن الثاني
بتغير المدعي وعن الثالث بان نقال الواجب يستلزم انتهاء السلسلة اليه
اذ لو كان بعده علة اخرى لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التس وهو
المدعى الثاني البحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
ويدل على وجوده وجهان الاول الاستدلال بحدوث الذوات او الصفات
وثانيهما الاستدلال بامكانها الوجه الاول انه لا شك في وجود حادث

وكل حادث

وكل حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما تارة لاستحالة عدم
الواجب وان كان ممتنعا لم يكن موجودا تارة اخرى لاستحالة وجود
الممتنع وكل ممكن فله سبب لما مر من ان علة الاحتياج الى السبب هو الامكان
وذلك السبب لابد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا لكان ممكنا غير
منته الى الواجب فيلزم الدور ان كان علته او علة شيء من علله
شيء من معلولاته والا يلزم التس وذلك باطل لاستحالة الدور
والتس الوجه الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا
فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب لما مر وذلك السبب اما واجب
ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور او التس بعين التقرير الذي مر في
الوجه الاول وكلاهما باطل ولا يعارض هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم
وان دل على وجوده لكن معنا ما ينفيه وتقريره ان يقال لو كان موجودا
واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في صدر الكتاب من الادلة الدالة
على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج وجوده الى ذاته فيكون
وجوده ممكنا فيكون له سبب اما ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيره فيلزم
تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته

ان السبب مباينا وكلاهما باطل لانا نقول انا قد بينا ان ذاته من حيث
هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم تقدم
ذاته بوجوده على وجوده ولا امكان ذاته وفيه نظر لان المقدمة المورده
لابطال الدور وهي ان صريح العقل جازم بان وجود المؤثر متقدم على وجود
اثره ان كانت حقة بطل ما قالوا من ان ذات الواجب من حيث هي علة
لوجوده والا لتقدم بوجوده على وجوده وانه باطل لا يتم ابطال الدور اذ
من الجايز ان يكون ذات كل منهما من حيث هي علة لوجود الاخر وح لا
يتم اثبات الواجب لكونه مقدمة لاثباته كما عرفت الثالث
البحث الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية
لا تفي معرفة ذاته تعالى كما هو لانه غير متصور بالبديهة اتفاقا ولا قابل للتحديد
لانتفاء التركيب في ذاته تعالى ولاجل انه غير قابل للتحديد لما سيل موسى عن
ذاته تعالى كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال فرعون وما رب
العالمين اي ما حقيقته اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته كما قال الله تعالى
حكاية عن موسى في جواب فرعون قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون اي ما تستمعون قوله فانا

نسايل

نسايل عن حقيقته وهو يجيب عما هو غير مطابق اذ المقول في جواب ما هو هو الحد
ثم اخذ موسى بذكر صفة اخرى كما قال الله تعالى حكاية عنه قال ربكم ورب
ولم يتعرض لبيان غلط فرعون وجهله وذكر صفات ابين فقال ربكم ورب اباءكم الاولين ليتنبه فرعون
اباءكم الاولين فلما راى فرعون مرة اخرى ان جوابه غير مطابق قال
ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فنسب موسى الى الجنون فذكر
موسى صفات ابين مما ذكره في الجواب السابق كما قال الله تعالى
حكاية عن موسى في جوابه قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم
تعقلون ان البسايط لا يمكن تحديدها والرسم وان كان ممكنا لكن لا يفيد
معرفة الحقيقة كما هو مقرر في موضعه فلا يمكن معرفة حقيقته وخالف
الحكماء المتكلمون في ذلك ومنعوا حصر طرق معرفة حقيقته فما ذكروه
لجواز معرفة ذاته بالالهام او خلق العلم الضروري او الرياضة وتصفية
الباطن والمتكلمون الزموا الحكماء بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد
عن الماهية عندهم والوجود معلوم الحقيقة فيكون الواجب معلوم
الحقيقة وهذا الالزام غير وارد لانا لا نسلم ان وجوده الخاص معلوم بل
المعلوم الوجود من حيث هو وجود الفصل الثاني
في التنزيهات والمراد بها سلب ما يستحيل على الله تعالى لا الصفات

واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس من دأب العقلاء

السلبية مطلقا وهي ليست بمتناهية لان له بحسب كل موجود غيره صفة
سلبية وهو كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل مباحث الاول ان
حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقايق اذ لو ماثلت غيرها ولا شك في
انها متميزة عما عداها بمميز فالموجب لذلك المميز الذي به يمتاز حقيقته عن غيرها
ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته تعالى مماثلة لساير
الحقايق وايجابها ما يختص بها دون غيرها وان كان الموجب غير ذاته فان
اي ايجاب حقيقته تعالى ما يختص بها دون ايجاب غيرها من الحقايق ترجيح بلا مرجح
كان ذلك الموجب امرا ملاقيا لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك
الموجب الملاقي بان الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح
وان كان غيره فينتقل الكلام اليه مرة بعد اخرى ولزم التسلسل وان كان
ذلك الموجب امرا مباينا عن ذاته كان الواجب محتاجا في هويته وامتيازه
الى سبب منفصل فكان ذاته ممكنا وانه محال لا يقال الحصر ممنوع لان
نفس تلك الصفة المميزة لذاته تعالى عن ساير الحقايق اقتضت الاختصاص
لذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى لزم الدور او التسلسل ولا غيره حتى يلزم
امكان ذاته تعالى كالفصل فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي
ساير الحصص في الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر

اخر

اخر لانا نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فيكون متاخرة
عن تعين العلة فلا يكون مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون
يكون المتاخر عن شيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان متاخرا
في الوجود عن الفصل لا يقتضي تعيين الفصل وكالمعلول فانه لما كان
متاخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي لو جاز
ان يوجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة الاختصاص به مع كونه مساويا
لساير الذوات يلزم ان يتاتى لوازم الامثال لاختصاص بعض
الذوات بصفة يمتنع حصولها في البواقي لكن اللازم محال فكذا
الملزوم وقال الخ وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى يساوي ساير
الذوات في كونه ذاتا بالدليلين الاول ان المعنى بالذات هو ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين ساير الذوات فيكون
ذاته تعالى مساويا لساير الذوات الثاني ان الوجوه الدالة على
اشتراك الوجود بين الموجودات يدل على اشتراك الذات بين الذوات
ولا باس باعادتها فنقول الذات مشترك لوجوه الاول انا نجزم بذات
الشيء على معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه جوهرا او عرضا فلو لم يكن الذات

مشترکا بینهما الوجب ان یلزم من التردد فی کونه جوهرا او عرضا التردد
فی کون الذات ذاتا والتالی باطل والمقدم مثله الثانی انا نقسم الذات
الی الواجب والممکن ومورد القسمة یجب ان یکون مشترکا الثالث ان مفهوم
مقابل الذات اعنی العدم المطلق الذی لا یعلم ولا یخبر عنه واحد فلو
لم یتحد مفهوم الذات لبطل الحصر العقلی وهو ان الشیء اما ان یکون ذاتا
او لا فعلم بهذین الدلیلین ان ذاته تعالی تساوی سایر الذوات
فی الذاتیة ویخالف سایر الذوات بصفات احدیها وجوب الوجود
وثانیتها القدرة التامة وثالثتها العلم التام وهذا مذهب الاکثرین
واما عند ابی هاشم فیخالف سایر الذوات بالحالة الخامسة التی هی علة
للاحوال الاربعة اعنی الموجودیة والحییة والعالمیة والقادریة وتلک
الحالة هی الالهیة قلنا فی الجواب عن الدلیلین فلعل مفهوم الذوات اعنی
ما یصح ان یعلم ویخبر عنه الذی یتوهم اشتراک الذوات فیه یکون امرا
عارضا علی ما صدق علیه من الذوات والاشتراک فی العوارض
لا یستلزم اشتراک المعروضات وتماثلها فی الماهیة وانت خبیر
بفساد وجوه الدلالة علی اشتراک الوجود وقال الحکماء ذاته تعالی

ایضا

نفس وجوده المشارک لوجودنا فی مفهوم الوجود ویتمیز عن وجوداتنا
بتجرده عن الماهیة وعدم العروض اعنی الماهیة وقد سبق القول فیه
فی مباحث الوجود فلا حاجة الی الاعادة الثانی البحث الثانی
فی نفی الجسمیة عن الله تعالی ونفی الجهة عنه فنقول الله تعالی لیس بجسم خلافا
للمجسمة ولا فی جهة خلافا للکرامیة والمشبهة اما انه لیس بجسم فظاهر لما ثبت
من ان کل جسم مرکب ومحدث فلهذا لم یذکر علیه دلیلا واما انه لیس فی
جهة فلوجهین الاول انه تعالی لو کان فی جهة وحیز فاما ان یکون منقسما
فیکون الواجب جسما اذ لا نعنی بالجسم سوی المتحیز المنقسم وکل جسم مرکب
اما من الهیولی والصورة او من جواهر فردة ومحدث ایضا لما سبق
فی بحث حدوث الاجسام فیکون الواجب مرکبا ومحدثا هف ولا یکون
منقسما فیکون الواجب جزءا لا یتجزی اذ لا نعنی بالجزء سوی المتحیز
الغیر المنقسم وهو محال بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظاهر واما
عند المتکلمین فلانه یلزم ان یکون الله تعالی اصغر الاشیاء تعالی الله عنه
علوا کبیرا الثانی انه لو کان فی جهة وحیز لکان متناهی القدر لما سبق فی
مباحث تناهی الابعاد فتقدره بذلک القدر یکون ممکنا محتاجا الی

مخصص ومرجح فكان الواجب في تقدره بذلك القدر محتاجا الى مخصص
ومرجح وهو محال وفيه نظر احتجوا احتج القائلون بكونه تعالى
في جهة وحيز على مطلوبهم بالنقل والعقل اما العقل فمن وجهين الاول
ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما
ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القائم به الساري فيه او يكون مباينا
عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه ليس محلا للعالم حتى
يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم حتى يكون ساريا في العالم
فيكون مباينا في الجهة فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب
الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة ضرورة واقتضاؤه لهما ليس الا لكونه
قائما بنفسه والله تعالى شارك الجسم في القيام بنفسه فيكون مشاركا للجسم في
اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة وحيز لوجود المقتضي لهما
وهو المطلوب واما النقل فايات يشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وغيرهما من الايات الدالة على ذلك اجيب عن الدليل الاول من الدليلين
العقليين بمنع الحصر اي لا نم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم

كيف

كيف ولم يقع النزاع الا فيه وشهادة البديهة على ذلك ايضا ممنوعة
لاختلاف العقلاء في ذلك فلو كان كونه في جهة وحيز بديهيا لما اختلف
العقلاء فيه لعدم تحقق الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني
منهما انا لا نم ان الجسم انما يقتضي الجهة والحيز لقيامه لذاته بل الجسم يقتضيهما
لحقيقته المخصوصة وهي غير مشتركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن
الايات المذكورة بانها وان دلت على الجسمية والحيز والجهة لكنها
لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لما عرفت في صدر
الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها الاصل فاما
ان يفوض علم تلك الايات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
ولذلك يرون الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
احسن واولى او تأول كما ذكر في المطولات من ان المراد باليد
القدرة وبالاستواء الاستيلاء الثالث البحث الثالث في
نفي اتحاد الله تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره اما الاول اي نفي الاتحاد
فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما بعدُ اثنان لا واحد
وان لم يبقيا موجودين لم يتحد ايضا لانه ان عدم كل منهما ووجد ثالث

فظاهر وان عدم احدهما وبقى الآخر فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود
وفيه نظر لان المراد بقوله المتحدان بعد الاتحاد ان بقيا موجودين
او لا موان ماهيتهما موجودة ام لا فحينئذ فكذلك قوله فهما بعد اثنان
لا واحد قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان تشخص كل منهما باقيا وهو
ممنوع وان اراد ان تشخص كل منهما باق ام لا فحينئذ ان تشخصهما غير
باق ولا يلزم من ذلك عدم كل منهما ووجود ثالث وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن ماهية كل منهما باقية وهذا السؤال من نتايج قريحة والدي
سقى الله ثراه وقد سمع منه الكاتبي واثبته في بعض تصانيفه واما الثاني
اي نفي الحلول فلان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل
التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى لا يعقل في الواجب
وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى فانهم ذهبوا الى حلول الله
تعالى في المسيح واتحاده به وعن بعض المتصوفة ايضا فانه ذهب الى
حلول الله تعالى في العارفين الواصلين واتحاده فان ارادوا
بالحلول والاتحاد ما ذكرنا بان فساده وان ارادوا غير ذلك فلا بد من
افادة تصور معناه اولا ليمكن التصديق بذلك نفيا واثباتا

الرابع البحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى واعلم
ان صفات الباري تعالى منقسمة الى اضافات لا وجود لها في
الاعيان كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات
وتعلق ارادته بالمرادات وهي متغيرة متبدلة لا محيص عنه
والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة فانها
صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكره المص
نظر فان تعلق علمه وقدرته وارادته لكونه نسبة بينه وبين
غيره ليس من صفاته تعالى بل هي اضافات لازمة لصفاته
الحقيقية والاولى ان يقال صفات الله تعالى اما اضافات
محضة كالاول والآخر واما حقيقية عارية عن الاضافات كالحيوة
والسمع واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة
والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات
الحقيقية جايز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة
ام لا فهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا على عدم جواز
التغير فيها وجوه اربعة الاول ان تغير صفاته الحقيقية يوجب انفعال

ذاته لكونه ح موضوعا للتغير وانفعال ذاته محال ضرورة وفيه نظر لانه
ان اردتم بانفعال ذاته تبدل صفاته الحقيقية فلا نم استحالته اذ
النزاع لم يقع الا فيه وان اردتم غيره فلا بد من افادة تصوره لننظر فيه
الثاني ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه تعالى به لكونه صفات
له وكل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة
النقيصة فصفاته الحقيقية صفات كمال فلو خلا ذاته عن تلك الصفات
كان ذاته ناقصا وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم نقصان ذاته ان لو
لم يتصف بصفة كمال اخرى بدلها وهو ممنوع   الثالث   الوجه
الثالث انه لو جاز ان يتبدل صفاته الحقيقية لصح اتصافه بمحدث ضرورة
ولو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه بذلك المحدث ازلا لانه لو قبل ذاته
صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة
لذاته اذ لو كانت من العوارض التي لا تنتهي الى قابلية لازمة افتقرت الى
قابلية اخرى وينتقل الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل
فالقول به باطل دفعا للتسلسل فعلم بان ذلك القابلية تكون اما لازمة
لذاته او منتهية الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن ذاته وصحة

الاتصاف اعني القابلية متوقفة على صحة وجود الصفة لتوقف النسبة على
المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول والنسبة
انما تتحقق بعد وجود المنتسبين فصحة وجود النسبة تستلزم صحة وجود
المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا الدليل
ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله متصفا بالحوادث
لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه
لا حاجة للمصنف الى العكس بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث
فيجعله كبرى بقولنا الله ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث لينتج الله
تعالى لا يتصف بالحوادث وهو المطلوب   الرابع   هذا هو الوجه
الرابع من الوجوه الدالة على انه تعالى لا يجوز ان يتصف بالحوادث
وذلك لان المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كان نفس ذاته تعالى او شيئا
من لوازم ذاته لكان مقتضيا له في وقت دون وقت اخر واذا كان
كذلك لزم ترجيح احد الجائزين على الاخر بلا مرجح وانه محال وان كان وصفا
اخر محدثا فينتقل الكلام الى مقتضيه وكذا الى وصف ولزم التسلسل وان كان

الاتصاف

المقتضى لذلك الوصف شيا غير ذلك اعنى غير ذاته او غير صفاته كان
الواجب مفتقرا فى تلك الصفة الي سبب منفصل وكل واحد من هذه
الاقسام محال فلا يجوز اتصافه تعالى بالحوادث وهو المطلوب وللقايل
ان تقول الله تعالى لا ينفعل عن غيره ضرورة فلا يجوز ان يكون المقتضى
لتلك الصفة امرا منفصلا لكن لم لا يجوز ان يقتضى ذاته تعالى صفات
متعاقبة كل واحدة مشروطة بانقراض الصفة الاخرى او يكون كل
واحدة من تلك الصفات مختصة بوقت دون صفة اخرى تتعلق
ارادته بتلك الصفة فى ذلك الوقت والحال فيكون هذه الصفة خلفا
وبدلا عن الصفة الزايلة فيكون الكمال مطردا اى يكون ذاته دائما متصفا
بصفة كمالية من غير افتقار الى سبب منفصل وقوله وامكان الاتصاف
بها الى آخره اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان تعالى لما
كانت الصفة الحادثة مما يصح اتصاف الذات به فيصح ايضا اتصافه فى
الازل والتالى باطل فالمقدم مثله والجواب ان امكان اتصاف الذات
بتلك الصفة لما توقف على امكانها وامكانها مشروط بانقضاء الصفة
التى قبلها او بوقت معين وحال معين لم يكن امكان الاتصاف قبل امكان

تلك الصفة فلا يصح اتصافه قبل ذلك الوقت فصلا عن الازل فلا يلزم ما ذكرتم
احتجوا احتج القايلون بجواز اتصاف ذاته تعالى بالحوادث
على مطلوبهم بوجهين الاول انه تعالى فى الازل لم يكن فاعلا لوجود العالم
لان العالم حادث لما مر فلا يكون موجودا ازلا واذا لم يكن موجودا لم
يكن ذاته تعالى فاعلا له لان وجود الفاعل للصفة الفاعلية بدون
الفعل محال ثم صار فى لا يزال فاعلا له فالفاعلية صفة له حادثة فيكون
ذاته متصفا بالصفة الحادثة وهو المطلوب الثانى ان صفات الله
تعالى القديمة يصح قيامها بذاته وفاقا وتلك الصحة ليست الا لكون تلك
الصفات صفات ومعاني جايزة القيام بالذات المتصفة بها
وليس للقدم فى تلك الصحة تاثير لان صحة الاتصاف امر وجودي لا
تقتضي للاصحة العدمية والقدم لكونه عبارة عن نفي الاولية امر عدمي
والامور العدمية لا تصلح ان تكون جزءا من المقتضى للامور الوجودية
والصفات الحادثة مشاركة للصفات القديمة فى كونها صفات
ومعاني فتكون مشاركة لها فى المقتضى لصحة اتصاف الذات بها فيصح
قيامها بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان التغير انما

ومنع في الاضافة والتعلق لا في نفس الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة
وتعلق عرض لقدرته تعالى بعد ان لم يكن عارضا لها وعن الوجه الثاني
بان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقائقها المخصوصة بها وهي
ليست مشتركة بينها وبين الصفات الحادثة ولعل القدم وان كان
امرا عدميا شرط في صحة القيام بذاته تعالى او الحدوث مانع فلا يلزم
ما ذكرتم الخامس البحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه تعالى اجمع العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم
والروائح وغير ملتذ باللذات الحسية فان هذه الامور المذكورة تابعة
للمزاج لا تعقل الا في الجسم واما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا
من تصور كمالا في نفسه فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بعد
من ان يلتذ به الفصل الفصل الثالث في التوحيد احتج
الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته لانه لو زاد
لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من امكان الوجوب امكان
الواجب كما عرفت فلو شاركه في الوجوب غيره امتاز الواجب عن
ذلك الغير بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين

وح يلزم تركب الواجب من الوجوب والتعين وانه محال واعلم ان هذا
الدليل مما اخترعه المصنف لان دليل الحكماء على التوحيد ليس ذلك بل
دليلهم على ذلك هو ان علة تعين واجب الوجود ان كانت ماهيته فلا واجب
وجود غيره وان كانت غيرها كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره
وانه محال وهذا اخصر واقوى مما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين
لا يوجب التركيب في نفس الماهية واحتج المتكلمون على توحيد الواجب
بحجتين الاولى انا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما
اي يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية
لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات فكانت نسبة تلك
القادرية الى جميع الممكنات على السوية فيكون كل منهما تاما في المؤثرية
في جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد شيء من الممكنات لانه لو وجد
شيء منها فلا يخلو من ان يكون المؤثر فيه احدهما دون الاخر او كل واحد
منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه باحدهما
دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة تدل على امتناع [illegible]

وح يلزم

قادرين على جميع الممكنات لا على امتناع الالهين مطلقا الثانية هو انا لو فرضنا
الالهين فان اراد احدهما حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض
ذلك وح اما ان يحصل مرادهما فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد
كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين وكلاهما محال وان حصل مراد احدهما
وح يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده وهو ايضا باطل وان لم يمكن
للاخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون ارادة الاخر فيلزم
عجزه اذ القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت والعاجز
لا يكون الها فان قلت يريد ان شيا واحدا الا بان يكون ارادة احدهما مانعة
من ارادة الآخر بل لان كلا منهما يريد الاصلح والاصلح لا يكون الا طرفا
واحدا قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين
وانه باطل لما سيجئ وهذه الحجة الثانية تسمى دليل التمانع وانت تعلم ان هذا
الدليل انما يدل على نفي الالهين قادرين فاعلين في حالة واحدة ولا يدل على
نفي الالهين مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم ماخذا كما بينا ويجوز التمسك
في التوحيد بالدلايل النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ونحوه مما يدل
على وحدانيته تعالى لان صحة هذه الادلة ليست متوقفة على التوحيد لانها

متوقفة على صدق الرسول وصدق الرسول متوقف على دلالة المعجزة
على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور قال الباب الثاني
اقول الباب الثاني في صفات الله تعالى اعني الصفات الثبوتية وفيه
فصلان الفصل الاول في الصفات التي يتوقف افعاله عليها وفي
هذا الفصل مباحث البحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى
قادر وفاعل بالاختيار على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك بحسب
الدواعي المختلفة لانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف تاثيره
في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه اما ان لا يتوقف على شرط
اصلا او يتوقف على شرط قديم والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او توقف على
شرط قديم وهو ايضا كذلك اذ يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم اثره
لكن قدم العالم محال لما بينا وان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث
فاما ان يتوقف على وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاع عدمه
فان توقف على وجوده كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في صدور
العالم فيلزم ان يكون صدوره لوجود شرط اخر حادث وهكذا القول
في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها



لاحتياج كل شرط الى شرط آخر مقارن له الى غير النهاية وهو محال
وان يوقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على
عدم حادث اخر قبله هكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث
متعاقبة لا اول لها وهو محال ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث الى
زمان الطوفان اذا اطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا هذا فان
لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث
ساوي الزائد الناقص ضرورة وانه محال وان كان في المجموع الثاني حادث
ليس بازائه في المجموع الاول حادث انقطع المجموع ضرورة والمجموع الثاني
انما زاد على المجموع الاول بقدر متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان
الطوفان الى يومنا هذا فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه وقد فرض غير متناه هف قال قيل اقول قيل
على هذا الدليل لا نم ان المؤثر في العالم لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على شرط
حادث يلزم قدم العالم وانما يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا
بل تخلف عنه لامتناع وجوده ازلا لما بينا وذلك لان صحة وجود الاثر
كما يعتبر فيه وجود المؤثر كذا يعتبر فيه امكان الاثر فلذلك تخلف عنه

العالم ازلا قلنا في الجواب عنه انكم انما ابطلتم وجود العالم
في الازل بانه لا يجوز ان يكون متحركا اما اذا كان ساكنا فيجوز
ان يوجد ازلا فوجود العالم ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا
ولعل هذا المجيب نسي ما ذكر في ابطال كون العالم ساكنا ازلا سلمنا
كون العالم محالا في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده
على ما وجد بمقدار يوم وح لم يصر بذلك ازليا فكان يجب ان يوجد
قبل ان وجد لان العلة تامة والمانع وهو الازلية منتفية والثاني
ظاهر الفساد وقيل عليه سلمنا بطلان القسمين الاولين اعني قدم
العالم واجتماع الحوادث الغير المتناهية في الوجود ولكن لا نم استحالة
القسم الثالث اعني القول بحوادث لا الى اول والبرهان المذكور
موقوف على وجود احاد الجملتين اذ الزيادة والنقصان انما هو
وصف للموجودات لا للمعدومات لكن احاد الجملتين غير موجودتين
فلا يوصفان بالزيادة والنقصان ونوقض هذا الكلام بالزمان
فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود مع انه متصف بهما اذ يصح ان يقال
زمان الدورة التامة لزحل زايد على زمان الدورة التامة للمشتري

وزمان الدورة التامة للقمر انقص من زمان الدورة التامة للشمس
قيل عليه سلمنا ان مؤثر العالم قادر لكن لانم انه واجب لم لا يجوز ان
يكون موجد العالم وسطا مختارا قديما اوجد العالم على سبيل الاختيار
واوجده الواجب على سبيل الايجاب قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من
الوسط باطل لانه تكون سوى الواحد الواجب كل ما سوى الواحد
الواجب ممكن لما مر في برهان التوحيد وكل ممكن مفتقر الى مؤثر لما بينا وكل
مفتقر الى مؤثر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال
البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فينبغي ان يكون ذلك التاثير اما حال
الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر اعني ذلك
الوسط وهو ظاهر واذا كان الوسط حادثا لم يكن معلولا للموجب
لان معلول الموجب قديم لما مر في بحث القدم فيكون معلولا للقادر فيكون
الواجب قادرا وهو المطلوب وفيه نظر يعرف بالتامل قال احتج
المخالف اقول احتج المخالف للقول بكونه تعالى قادرا بوجوه اربعة الوجه
الاول ان المؤثر في العالم ان استجمع جميع الشرايط المعتبرة في مؤثريته
(من وجود ما كان او عدما)
ايجابا كان او سلبا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر لجاز تركه عند حصول

تلك

تلك الشرايط ولا شك انه يجوز منه الفعل وكان فعله تارة وتركه
اخرى ترجيحا من غير مرجح وانه محال وان لم يستجمع جميع الشرايط
امتنع منه الفعل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط واجيب
عنه اولا بان المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية لم لا يجوز ان يكون
مصدرا للفعل تارة وللترك اخرى قوله لو كان كذلك يلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لانم استحالة ذلك من القادر فان القادر هو الذي
يرجح احد مقدوريه المتساويين على الاخر لا لمرجح كما ان الجائع
يختار احد الرغيفين المتماثلين بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا
مرجح والهارب من السبع يسلك احد السبيلين المتساويين المتماثلين
بالنسبة اليه من كل الوجوه بلا مرجح وقوله وليس ذلك الى قوله بينهما
اشارة الى جواب سوال مقدر تقدير السوال ان يقال لو جاز الترجيح
بلا مرجح لجاز حدوث حادث بلا سبب اصلا لان ذلك انما امتنع
(فيند باب اثبات الصانع)
لذلك والجواب عنه ان يقال ليس الترجيح الصادر من القادر بلا مرجح
كحدوث حادث بلا سبب اصلا حتى يقاس عليه فان البديهة شاهدة
بالفرق بينهما لانها تجزم بامتناع حدوث حادث بلا سبب اصلا خلاف

صدور الترجيح عن القادر لاحد المتساويين على الاخر لا لمرجح
فان بديهة العقل لا تجزم بامتناع ذلك كيف وقد بينا وقوعه و
الحق في ذلك ان ارادة القادر مرجحة فليس ذلك ترجيحا بلا مرجح
وثانيا بان المؤثر استجمع شرايط المؤثرية حتى لا يمتنع منه الفعل
ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة حتى لا يلزم الترجيح بلا
مرجح والتوجيه في ذلك ان يقال ان اردتم باستجماع الشرايط ان
يكون المؤثر القادر ماخوذا مع الارادة اعني الداعية التي ترجح
احد مقدوريه على الاخر فمختار انه يجب عنه الفعل وهذا لا ينافي كونه
قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصلا باعتبار
القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة وان لم
يكن الارادة ماخوذة معه فمختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك
اخرى وح لا يكون ترجيحا بلا مرجح اذ المرجح لوقوع احدهما ارادته
المتعلقة به قال الثاني الخ اقول الوجه الثاني من الوجوه التي تمسك به
المخالف للقول بكونه قادرا هو ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان لا
يثبت مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان قصد

القادر

القادر عليه نسبة بينه وبين القادر فيتوقف على تميز المقدور
في نفسه عن غيره لان المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاص صح
تلك النسبة دون غيره وتميز المقدور متوقف على ثبوته لان كل
متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر بالمقدور يتوقف على ثبوت
المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل تعلق القدرة به
يلزم الدور ونوقض اولا هذا الدليل بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم
يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه متوقف
على تميز الفعل في نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف
على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل لاجل ايجابه منه يلزم الدور ويلزم
ان لا يؤثر شيء في شيء ثم اجيب ثانيا عنه بان التميز في علم القادر لا في
الخارج اي سلمنا عدم تمشي الدليل في الايجاب لكن لا نم الكبرى وهي
ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته
في علم القادر وح لا يلزم الدور قال الثالث الى اخره اقول الوجه الثالث
هو ان المقدور لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل له الوجود حال
حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل له العدم حال حصول

العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة فانتفت
تمكنه القادر في الحالين واجيب بان المكنة والاقتدار
على المعدوم في الحال ليس بالنسبة الى وجوده في الحال حتى يستحيل
المكنة حاصلة في الحال من ايجاده في الاستقبال وليس ذلك
ممتنعا وان اردنا ان نكسو هذا الجواب حلة التوجيه قلنا
انا نختار ان المقدور معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع
قلنا ان اردتم بكونه ممتنعا امتناعه في الحال فمسلم لكن لا ينافي
ذلك تمكن القادر من ايجاده في الاستقبال وان اردتم امتناعه
في الاستقبال فممنوع او نقال في الجواب عن هذا الوجه المكنة
حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدر مع عدم الالتفات
على ما هو عليه من وجود وعدم وتوجيهه ان نقال انا نختار ان المقدور
معدوم قوله والمعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بكونه
ممتنعا ان ذاته من حيث هي من غير التفات على ما هو عليه ممتنع فممنوع
وان اردتم به ان ذاته مع قيد ممتنع فمسلم ولكن لا ينافي امكان ذاته
في نفسه وكونه مقدورا عليه والتحقيق فيه ان القادر له ان يوجد ذات

المقدور لا ان يوجد مع قيد العدم حتى يكون محالا قال الرابع الى اخره
اقول الوجه الرابع هو انكم فسرتم القادر بانه الذي ان شاء فعل
وان شاء ترك وذلك انما يتحقق ان لو كان الترك فعلا مقدورا او
ليس كذلك لان الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا
وبين قولنا اثر تأثيرا عدميا وعدم مستمر لان قولنا ما اوجد معناه
انه بقي على العدم الاصلي واذا كان العدم الحالي عين ما كان لم
يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل محال واذا كان نفيا محضا لا يكون
فعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان
لا يفعل اي يكف عنه لا ان يفعل الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم
ما ذكرتم قال فرع اقول هذا فرع على كونه تعالى قادرا فنقول الله تعالى
قادر على جميع الممكنات اذ الموجب للقدرة هو ذاته تعالى ونسبة
ذاته الى جميع الممكنات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان
لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك
الى مخصص وانه محال والمصحح للمقدورية هو الامكان اذ الوجوب
والامتناع ينافيان المقدورية والامكان مشترك بين جميع الممكنات

فيكون الله تعالى قادرا على جميعها وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نم
ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء لم لا يجوز ان تقتضي
ذاته تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض سلمناه لكن لا نم
ان المقدورية صفة ثبوتية حتى يحتاج الى مصحح سلمناه لكن لم لا يجوز
ان يكون امكان كل ماهية مغايرة بالحقيقة لامكان ماهية اخرى
فحينئذ لا يكون جميع الممكنات مشتركة في المصحح المقدورية وقالت
الفلاسفة انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع
الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلل والمعلولات وقالت
المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والموثر في الحوادث
هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال
مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول
وغيرها واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات
احوال الكواكب هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية
المدار للداير لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين فان احدهما
مرتب على الاخر مع انه ليس احدهما علة للاخر وتخلفها عنه ايضا في جزء

العلة

العلة وشرط العلة ولازم العلة فان المعلول قد يترتب على جزء
العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا نقطع بان جزء العلة
وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر فان من شرط دلالة
الدوران على العلة ان لا يقطع بعدم العلية وبالتخلف وما ذكرتم من
صور النقوض فان جميعها نقطع بعدم العلية فيها والسلبية الاخيرة
مما نقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه تعالى لا يقدر على الشر
اذ لو كان موجدا له لكان شريرا وهو باطل والا يلزم ان يكون الفاعل
الواحد خيرا وشريرا معا وهو محال واجيب عنه بانا نلتزم كونه
شريرا بمعنى موجده وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه لا
يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان
لم يعلم قبح ذلك الفعل يلزم الجهل وان علم فيحتاج اليه اذ الاقدام
على القبيح من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة
فامتنع صدور القبيح عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط
المقدورية صحة وجوده منه وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى
مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر عنه لكن المانع من

الصدور حاصل له على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح لما ذكرتم
لان القدرة زايلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل الداعي
الى الترك لا يتمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل
فعل العبد لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي
فعل لا غاية له كالتلعب باللحية وكل ذلك على الله تعالى محال واجيب
بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة لنفس الفعل من حيث هو
صادر عن العبد وبالنسبة اليه وذات الفعل حركة او سكون
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى قادرا على مثل
ذلك الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر
دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان
مقدور العبد مقدور الله تعالى فلو اراده الله وكرهه العبد لزم
وقوعه لتحقق الدواعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وهو محال واجيب
عنه بانا لا نم انه لو اراد الله تعالى وقوع شيء وكرهه العبد لزم
وقوعه لتحقق الدواعي ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو كان

العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى غير ارادة العبد مستقلة
بالايجاد وهو ارادة الله تعالى لم قلتم بانه ليس كذلك قال الثاني اقول
البحث الثاني في انه تعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه تعالى
فاعل مختار لما مر والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد ما يوجده
فلو لم يكن مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس
بمعلوم واذا كان مقدوره معلوما له يكون هو تعالى عالما به فيكون
عالما وهو المطلوب الثاني انه حكيم مبدع ويعني بالحكيم من
يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام لان من
تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها
وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها
وكل مبدع حكيم عليم لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر
عمن لا علم له به وقوله ما نرى من العجائب الى اخره اشارة الى
جواب سوال مقدر وتقريرا لسوال ان تقال لو دل كون الفعل
متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحلة عالمة بافعالها
لان فعل النحلة متقن محكم غاية الاحكام وهو بناء البيوت

العبد

المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون
مع انا نقطع بانه لا علم لها بشيء منها والجواب عنه بانا ما نرى
من عجائب افعال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على
تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان يخلق العلم
بتلك الافعال فيها ويؤيده ما ورد في الكتاب الالهي حيث
قال واوحى ربك الى النحل الآية الثالث انه تعالى عالم لان
ذاته تعالى هوية مجردة عن الماديات وما يتعلق بها حاضرة
لذاته فيكون الله تعالى عالما بذاته لان العلم عبارة عن حضور
ماهية مجردة وهوية المجردة مبداء لجميع الموجودات لما مر
من انه تعالى قادر على كل المقدورات وواحد فيكون الله
عالما لمبداء جميع الموجودات والعالم بالمبداء عالم بذوي المبدأ
لان من علم ذاته علم كونه مبدءا لغيره لانه من تتمة العلم بذاته
واذا علم كونه مبدءا لغيره علم الغير لان العلم بكونه مبدء الغير
يتضمن العلم بالغير واذا ثبت ذلك فيكون الله تعالى عالما بجميع
الموجودات وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة

قوله وهو ممنوع فلا نم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي الشيئين ويمتنع ان يكون الشيء شيئين وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول الشيء في نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نم انه عالم بالمبداء وان كونه مبداء الغير صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبداء له بلا وسط ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبداء بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده

عن حضور ماهية مجردة بل عن حضور مثله في العاقل ويستحيل
ان يعلم ذاته لاستحالة حلول الشيء في نفسه سلمناه لكن لا نم ان العالم
بالمبدء عالم بذوي المبدأ وما ذكرتموه للبيان وهو ان من علم
ذاته علم كونه مبدءا للغير ممنوع قال الرابع اقول الوجه الرابع
انه تعالى عالم بذاته وبغيره من المجردات لانه تعالى مجرد عن الماديات
وما يتعلق بها وهو ظاهر وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير
المجردات لان كل مجرد يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده
يمكن ان يعقل مع غيره فكل مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون
حقيقة المجرد مقارنة لذلك الغير اذ التعقل يستدعي حضور
ماهية المعقول في العاقل واذا صح معقوليته مع الغير يكون
ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة
سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد بمعقول غيره
غير مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل بل قد يقارنه في
الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة
المجرد في العقل يلزم اشتراط الشيء بنفسه لان كونها في العقل عبارة

عن مقارنتها للعقل والشئ لا يكون شرطا لنفسه واذا لم يكن صحة هذه
المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج من
المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يقترن ماهيته الموجودة
في الخارج بالماهيات المعقولة ولا نعني بالتعقل الا اقتران
الماهيات المعقولة بالماهية الموجودة في الخارج فيصح عليه ان
يعقل غيرها من الماهيات المعقولة وكل من يعقل غيره امكن ان
يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا
لذاته لاندراج تعقل الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل
مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل ما يصح للمجرد وجب حصوله
بالفعل اذ القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه
واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة فاذن
ثبت ان كل مجرد عاقل لذاته ولغيره من المجردات وفيه نظر
لانا لا نم ان كل مجرد يصح ان يعقل وحده بل ربما يكون بعض المجردات
منزها من ان يعقل سلمناه ولكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل
وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقله

شئ

(وهو الواجب المجرد)

شئ اخر مع تعقله وان سلمناه لكن لا نم ان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون معقولا مع سائر ما عداه حتى يتفرع
عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه لكن لا نم ان
صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قوله لان
كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل ولو كانت مشروطة
به يلزم اشتراط الشئ بنفسه قلنا لا نم ذلك لان مقارنة
احد المعقولين للاخر في العقل غير مقارنته للعقل والاولى
مشروطة بالثانية فلا يلزم اشتراط الشئ بنفسه سلمناه لكن
لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله له ولا نم ان القوة من لواحق
المادة لا بد له من دليل وهذان الوجهان الاخيران اعني الثالث
والرابع معتمد الحكماء في هذا المطلوب وفيهما نظر كما عرفت
قوله احتج اقول احتج المخالف بكونه تعالى عالما بوجوه ثلثة الاول
انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته لان ذاته يعقل انه
عقل ذلك الشئ لما ذكرتم وفي ضمن ذلك يكون عاقلا لذاته ايضا
لما ذكرتم لكن تعقل ذاته لذاته محال لان التعقل ان كان عبارة عن

اي كما عرفت النظر الذي في الوجه الثالث والنظر الذي ذكر في الوجه الرابع

نسبة بين العاقل والمعقول فيستحيل ان يعقل الشيء ذاته لاستحالة
حصول النسبة بين الشيء ونفسه لان النسبة بين الشيئين تقتضي
مغايرة المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول
ماهية المعقول في العاقل فكذلك لاستحالة حصول الشيء في نفسه
ونوقض ولا بهذا الوجه بتصور الانسان نفسه اي لو صح ما ذكرتم
من استحالة تعقل الشيء نفسه لاستحال تصور الانسان نفسه لكنه
غير مستحيل فبطل ما ذكرتم ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى
بنفسه صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك
يقتضي تغاير علمه وذاته لا تغاير الشيء لنفسه وفيه نظر الثاني
انه تعالى لو كان عالما فعلمه لا يكون عين ذاته لما سنذكره في
الفرع الثاني فهو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته
تعالى قابلا وفاعلا لشيء واحد وهو محال وقد سبق الجواب عنه في
بحث العلل والمعلولات الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم
اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال لكان الموصوف
به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني بصفة العلم وانه محال وان لم

يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه عنه اجماعا على انه
تعالى يستحيل ان يتصف بصفة النقيصة واجيب بانه صفة كمال ولا
يلزم منه كون الموصوف به ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة
انما هو لكونها صفة لذاته لا ان ذاته تكمل لاتصافه بهذه الصفة
وهذا جواب لطيف غاية اللطافة فرعان الح هذان فرعان
على القول بكونه تعالى عالما الفرع الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات
كما هي اي انه عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه
الجزئي لان الموجب لعالميته ذاته تعالى ونسبة ذاته الى جميع
المعلومات على السواء اذ لو لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى
اختصاص ببعض المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته تعالى في
ذلك الى مخصص وانه محال واذا كان نسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كان اوجب في
البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم يكن نسبة ذاته
الى جميع المعلومات على السوية وفيه النظر الاول المذكور في كونه
تعالى قادرا على كل المقدورات وقيل انه تعالى يعلم الجزئيات

يكن

على الوجه الكلي مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه
فى اول الحمل ثم ربما وقع هذا الكسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة
بانه وقع ام لا وكان يعقله ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا
قول الفلاسفة وعللوا ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه
الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود زيد الآن فى الدار فعند تغير
المعلوم بان يخرج منها ان بقى علمه بوجود زيد فى الدار يلزم الجهل
وان لم يبق ذلك العلم بل انتفى وحصل العلم بخروجه يلزم التغير
فى صفاته وكلاهما محالان عليه تعالى قلنا فى الجواب عنه ان اردتم
ببقاء العلم عند تغير المعلوم بقاء الصفة فنختار ان الصفة باقية قوله
يلزم الجهل قلنا لا نم وانما يلزم ان بقى تعلقها واضافتها بذلك المعلوم
الاول وان اردتم به بقاء الاضافة بالمعلوم الاول والتعلق به فنختار
انه لم يبق قوله يلزم التغير في صفاته قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن
صفته باقية فالحاصل انه عند تغير المعلوم يتغير اضافة العلم الى
المعلوم وتعلقه به ولا يتغير العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته وقيل
انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين احدهما ان ما لا يتناهى ليس بمتميز عن

غيره لان كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه فلا يكون غير متناه
والمعلوم له متميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب
الثاني ان ما لا يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم
علوما لا نهاية لها لان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر فكان له
علوم لا نهاية لها فيكون فى ذاته موجودات لا نهاية لها وانه محال
قلنا فى الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير المتناهية
وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه ان يقال ان اردتم بقولكم
ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فممنوع وان
اردتم ان ما لا يتناهى من حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فمسلم ولكن لا
يلزم منه الا ان ما لا يتناهى من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا
ان كل واحد من افراده الغير المتناهية غير معلوم فلا ينافي غرضنا
وعن الثاني ان العلم القايم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق
والمتعلق اي العلم من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
عرض لها تعلقات غير متناهية الى متعلقات غير متناهية وهذا ليس بمحال
كما بيّنا في القدرة الثاني الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير

غيره

لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وعلمه عين متحد بذاته خلافا للمشائين فانهم
ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته حتى لا
يلزم كثرة فى ذاته وكذا قدرته اي انه قادر بقدرة مغايرة بذاته
وفيه ايضا خلاف للمعتزلة لنا ان علمه وقدرته زايدان على ذاته
وجهان احدهما ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا
ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لكونه كلاما غير تام والثاني
مفيد فلو كان العلم والقدرة عين ذاته لم يكن بينهما فرق وهذا
الفرق ضعيف فان ذلك يوجب تغاير الاعتبار لا تغاير الحقيقة
الثاني ان العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى
التى سماها ابو على الجبائى وابو هاشم الجبائى عالمية واما صفة
تقتضى تلك الاضافة وهو مذهب اكثر الاشاعرة واما عبارة
عن صور المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الافلاطونية
او عبارة عن صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب
جمهور الحكماء وايا ما كان فالعلم غير ذاته وهو ظاهر قوله وفساد
الاتحاد سبق ذكره اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال

ان يقال تفاسير العلم غير منحصرة فيما ذكرتم لان من جملة تفاسيره
ما ذهب اليه المشاؤن من اتحاد تلك الصور بذاته وح لا يلزم تغاير
العلم لذاته والجواب عنه ان فساد الاتحاد قد سبق ذكره
احتجوا الخ   احتج المخالف للقول بكونه تعالى عالما وقادرا بعلم
وقدرة زايدين على ذاته بوجوه اربعة الوجه الاول هو انه لا يجوز
ان يقوم بذاته صفة اذ لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضيا
لتلك الصفة لان صفته تلك ح تكون ممكنة لافتقارها الى الذات
والواجب بالذات لامتناع كون صفته معلولة بمنفصل واذا
كانت ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك فى انه قابل لها لاتصافه
تعالى بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا لتلك الصفة فهو محال فعلم انه
لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك فلا يكون العلم و
القدرة صفتين زايدتين على ذاته قائمتين به وهو المطلوب
قلنا قد سبق جوابه فى بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني
هو انه لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة وقيل فى تقرير هذا الوجه
انه لو قام بذاته تعالى صفة فان كانت تلك الصفة قديمة لزم محالان



احدهما كثرة القدماء والقول بلزوم كثرة القدماء كفر بالاجماع الا
ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة
اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم
روح القدس وهو الحيوة وهذه الثلثة واحدة في الجوهرية اي
ذات واحدة اتصفت بهذه الخواص الثلثة وهي الجوهرية
واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت
قدماء ثمانية كما هو مذهب بعض المتكلمين او اثبت تسعة كما هو
مذهب الحنفية من اثبات صفة التكوين ايضا وراء الثمانية
المشهورة وثانيهما التركب في ذاته تعالى لان ذاته يشارك الصفة
في القدم لنفسه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركب مما به
المشاركة ومما به الممايزة وهو محال هذا اذا كانت الصفة قديمة
واما اذا كانت حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته ونحن
قد ابطلناه واذا لم يجز قيام صفة بذاته تعالى لم يكن العلم والقدرة
صفتين قائمتين بذاته تعالى وهو المطلوب واجيب عن لزوم

المحال الاول بانا نختار قدم الصفة وح لا يلزم الا القول بالصفات
القديمة والقول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات
القديمة فان قلت لو لم يكن القول بالصفات القديمة كفرا
لما كفر الله تعالى النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي
صفات قديمة قلت النصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم
الثلاثة صفات الا انهم قايلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم
قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم لان اليعقوبية
منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد بروح القدس
وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين اي مركب من اقنومين اقنوم لاهوتي وهو العلم
واقنوم ناسوتي والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات
لما عرفت من عدم انتقال الاعراض فعلم بانهم قايلون بالذوات
القديمة فلهذا اكفرهم الله تعالى فقوله والنصارى الى قوله هو الذات
يكون اشارة الى جواب سوال مقدر كما قررناهما وعن لزوم المحال
الثاني بان القدم امر عدمي لانه عبارة عن نفي الاولية فلا يلزم
التركب من الاشتراك فيه لان الاشتراك في الاعدام لا يقتضي

المحال

الترکیب لما عرفت في صدر الکتاب الاول   الثالث

الوجه الثالث هو ان عالمیته تعالی وقادریته واجبة لامتناع
زوالها فلا یجوز تعلیلها بالعلم والقدرة لان الواجب لا یکون معلولا
فلا یکون عالمیته بسبب العلم وقادریته بسبب القدرة وهو المطلوب
واجیب بان عالمیته واجبة بالعلم والعلم ایضا واجب لاقتضاء
الذات له لا ان عالمیته واجبة لذاتها حتی یمتنع التعلیل وکذا
الکلام في القادریة فانها ایضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات
الوجه الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته علی ذاته لاحتاج ذاته في
ان یعلم ویقدر الی الغیر لان العلم والقدرة کما یحتاجان الی العالم
والقادر کذلک یحتاجان الی المعلوم والمقدور والمعلوم و
المقدور غیره فیلزم ان یکون ذاته محتاجا في صفاته الحقیقیة
الی الغیر وهو محال واجیب عنه بان ذاته تعالی اقتضی صفتین
حقیقیتین موجبتین للتعلقات العلمیة والایجادیة ای العلم
یقتضي التعلق بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور فان
اردتم باحتیاجه في هاتین الصفتین الی الغیر هذا المعنی ای اقتضاء

هاتین الصفتین التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نم استحالته وان
اردتم غیر هذا المعنی فبینوه حتی ننظر فیه ونحکم بالصحة او الفساد
الثالث الخ   البحث الثالث في الحیوة اتفق الجمهور علی
انه تعالی حي لکنهم اختلفوا في معنی حیوته فذهب الحکماء وابو الحسین من المعتزلة
البصري الی ان حیوته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب
الباقون من المتکلمین الی ان حیوته عبارة عن صفة حقیقیة قائمة
بالذات تقتضي هذه الصحة ویدل علی ان الحیوة عبارة عن الصفة
الموجبة لهذه الصحة هو ان ذاته مساویة لسایر الذوات في
الذاتیة فلو لم یکن الحیوة عبارة عن الصفة المذکورة لکان اختصاص
ذاته تعالی بصحة العلم دون غیره یقتضي ترجیحا بلا مرجح وانه محال
وذلک الامر المخصص الذي لاجله صح علیه تعالی ان یعلم هو الحیوة
وهذا الدلیل ینتقض باتصافه تعالی بتلک الصفة وتقریر النقض
ان یقال لو صح ما ذکرتم من الاستدلال یلزم ان یکون حصول
هذه الصفة لذاته تعالی اعني الحیوة مشروطا بصفة اخری لعین
ما ذکرتم و یلزم التسلسل و یندفع ما ذکروه من الدلیل بان ذلک

هاتین الصفتین

انما يلزم ان لو كان ذاته تعالى مساويا لساير الذوات وهو ممنوع
بل ذاته تعالى مخالفة لساير الذوات وممتازة عنها بنفسها واذا
كان كذلك فذاته المخصوص كاف فى تخصصه بصحة العلم واقتضائه
لتلك الصحة من غير احتياج الى مخصص الرابع فى الارادة
البحث الرابع فى الارادة توافق الجمهور وتطابق العقلاء
على انه تعالى مريد وتنازعوا فى معنى ارادته فقال الحكماء ارادته
عبارة عن علمه المحيط بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه
كيف ينبغى ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل و
بان صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور عنه
حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد
وطلب ويسمون هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصرى
بعلمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار
فسر الارادة بامر عدمى وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مكره
وفسر الكعبى الارادة بعلمه فى افعال نفسه وبامره فى افعال غيره
اى ارادته تعالى لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال
غيره امره بها وقال اصحابنا اى الاشاعرة وابو على وابو هاشم
والقاضى عبد الجبار ان الارادة صفة حقيقية زائدة على
ذاته مغايرة لصفتى العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته
على بعض دليلنا على هذا المطلوب هو ان تخصيص بعض المقدورات
بالتحصيل دون بعض وتخصيص بعضها بالتقدم والتاخير بان
يقع البعض فى زمان سابق على زمان الاخر لا بد له من مخصص
لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تعالى متساوية لما مر و
نسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوى اجزاء
الزمان فى الماهية فلو لم يكن مخصص يوجب تخصيص الايجاد
ببعض الحوادث وبوقت دون اخر يلزم الترجيح بلا مرجح
فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس نفس العلم
لان العلم لا يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فى نفسه فيكون
تابعا للمعلوم وتابع الشئ استحال ان يكون مستتبعا له وليس
هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة من شانها الايجاد
والتاثير وذلك لا يقتضى الاختصاص بمقدور دون اخر ووقت

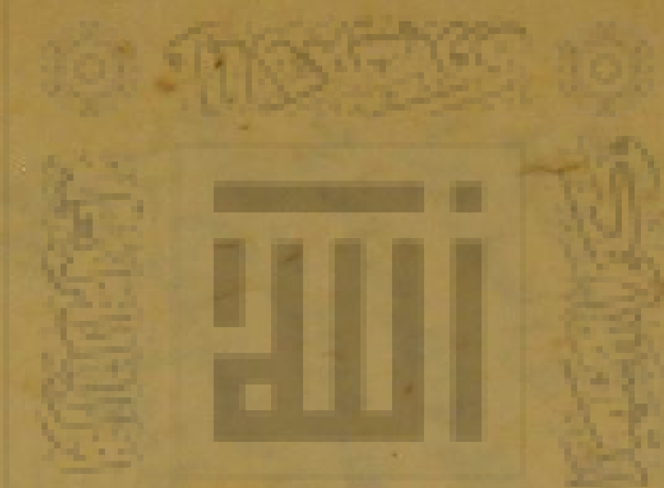
لانه تبع الوقوع اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور شرح مواقف

دون اخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على السوية
واحدة فلا تخصص ايضا بسبب القدرة فاذن لابد ايضا من صفة
غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالوجود
وباوقاتها المخصصة بها وتلك الصفة هى الارادة الثانى ان شان القدرة
التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد من حيث
هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف
على الترجيح والموقوف غير الموقوف عليه فالقدرة غير الارادة
لا نقال فى قوله لما سنذكره لا نقال على هذا الدليل لم لا يجوز ان
يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة هو كون امكان
وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث
فى غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت
معين او يكون المخصص كون وجود كل حادث مشروطا باتصال
فلكى تمام يحصل تلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه
تعالى فى الازل بحدوث كل حادث فى ذلك الوقت المعين دون سائر
الاوقات لان خلاف معلوم الله تعالى محال او علمه تعالى بما فى حدوث

كل حادث فى الوقت المخصص من المصلحة يرجحه لان خلاف الاصلح
محال بناء على ان رعاية الاصلح واجبه عليه تعالى فهذه نقوض
اربعة لانا نقول فى الجواب عن النقض الاول ان المخصص لا يجوز ان
يكون امكان وجود كل حادث فى الوقت المعين اذ لو كان كذلك
لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل
اذ الممتنع لا يصير ممكنا اذ لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا ايضا
وح يستغنى عن المؤثر وفيه نظر وعن الثانى ان المخصص لا يجوز
ان يكون هو الاتصالات والحركات والاوضاع الفلكية اذ لو
كان كذلك فالكلام فى تلك الاتصالات والحركات والاوضاع
ايضا كالكلام فى هذه الحوادث بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات
من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق
الى المغرب والباقية على العكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف
هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والباقية
من العكس مثلا وكما امكن حركة فلك البروج بحيث تكون منطقة

البروج بين الدائرتين امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة غير
هي بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب
معين في جانب معين عن فلك البروج امكن ان يكون في جانب
غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي
عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون هي علة للتخصيص لان
المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا وفيه نظر وعن الثالث
ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تعالى في الازل بحدوث كل
حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في الوقت الفلاني
انما يتعلق بذلك الشيء اذا كان الشيء بحيث سيوجد في ذلك الوقت
اي يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت فهذه الحيثية اي كونه
بحيث يختص وجوده بذلك الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك
الشيء في ذلك الوقت فلا يكون هذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده
بذلك الوقت مستفادا من علمه تعالى والا لكان علمه تعالى سابقا
على هذه الحيثية ويلزم الدور وعن الرابع ان المخصص انما يجوز ان
يكون علمه تعالى بمصلحة حدوث حادث في الوقت المعين ان لو وجب

عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سنذكره
في البحث الرابع من الباب الثالث احتج الى قوله لا لغيرها
احتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان ارادته تعالى لو تعلقت بشيء
لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره ولو كان كذلك
لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وان لم
تتعلق لغرض كان ترجيحا بلا مرجح وهو محال ايضا وهذا الشق
من الترديد محذوف هنا ومذكور في ا[...]اح ولعل الحذف ههنا
وقع من النساخ فان الاحتجاج بدونه واه جدا واجيب عنه بان
تعلق ارادته بالمراد لذاتها لا لغيرها وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز
ان يريد لا لغرض قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم ذلك وانما
يلزم ان لو لم يكن ارادته تعالى موجبة للتعلق بايجاد ذلك الشيء
لذاتها وهو ممنوع فرع هذا فرع على القول بكونه تعالى مريدا فنقول
ارادته غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة
بذاتها وحادثة لا في محل اذ لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل ذاته
او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا



كذلك لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى
صفة حادثة في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون
ارادته غير محدثة وجهان الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان
وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت
ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وننقل الكلام
الى تلك الارادة ولزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته تعالى
لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة
فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض
لا في محل ومع كونه غير معقول كان اختصاصه في انه تعالى بارادته تخصيصا
بلا مخصص لان نسبة الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها
لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا للارادة التي هي امر
وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الكرامية
فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى ممتنع لما سبق
في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى

الفصل الثاني

الفصل الثاني في بقية الصفات الثبوتية اعني التي لا يتوقف
افعاله عليها وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر
دلت الحجج السمعية على انه سبحانه وتعالى سميع بصير اي له هاتان
الصفتان كقوله تعالى انه هو السميع البصير ونحوه من الايات
الدالة عليها وليس في العقل ما يصرف تلك الحجج عن ظواهرها
اي لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه تعالى بهاتين الصفتين
حتى تصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار
بتلك الحجج حتى يثبت مدلولها واذا ثبت مدلولها اعني السمع و
البصر فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات حال
حدوثها لان المقتضي لهاتين الصفتين ذاته تعالى ونسبة
ذاته الى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة وكونه عالما
بالمسموعات والمبصرات هو المعني بكونه سميعا وبصيرا فيثبت
اتصافه تعالى بهاتين الصفتين وهو المطلوب واستدل على
هذا المطلوب بدليل مدخول فيه وتقريره ان تعالى انه تعالى حي
لما مر والحي ان لم يتصف بالسمع والبصر لكان ناقصا لصحة اتصاف
كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان ناقصا وهو محال وهذا الدليل

اقناعي لان هذا الدليل متوقف على مقدمتين احدهما ان كل حي يصح
ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص فللمخالف
ان يمنعهما اذ لقائل ان يقول لا نم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان
اكثر الهوام والنمل لا سمع لها والعقرب والخلد لا بصر لها ولا نم ان عدم
اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص ايضا ان كان عدم السمع والبصر
نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس ايضا نقصا احتج
احتج المخالف للقول بكونه تعالى سميعا بصيرا على انه ليس بسميع وبصير بوجهين
الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر لان
السمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر محال لكن قدم المسموع والمبصر
باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندكم وان كانا محدثين
وذاته تعالى متصف بهما كان ذاته تعالى محل الحوادث وهو محال
ايضا واجيب عن هذا الوجه بانهما قديمان ولا يلزم منه قدم المسموع
والمبصر لانهما صفتان تعدان المتصف بهما لادراك المسموع والمبصر
اعني تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم منه قدم المسموع
والمبصر الوجه الثاني ان السمع والبصر عبارة عن تاثر الحاسة عن

المسموع والمبصر او عبارة عن ادراك المسموع والمبصر شرط تاثر
الحاسة عنهما وكل واحد منهما على الله محال فلا يكون الله سميعا بصيرا وهو
المطلوب واجيب عن هذا الوجه بمنع الصغرى اي لا نم ان السمع والبصر
عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان عن ادراك المسموعات و
المبصرات عند حدوثهما كما ذكرنا اعم من ان يكون هناك تاثر الحاسة اولا
الثاني في الكلام البحث الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء
عليهم السلام وانعقادهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم
غير متوقف على ثبوت كونه متكلما لانا لما راينا ظهور المعجزة على يد من
ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز ظهور المعجزة على يديه حصل
لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة صادق سواء علمنا انه تعالى متكلم
ام لا فثبوت كونه متكلما مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها
وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها بقول الانبياء
لعدم افضائه الى الدور فثبوت كونه متكلما يجوز اثباته بقول الانبياء
فيجب الاقرار بكونه متكلما وهو المطلوب وكلامه عند الاشاعرة ليس
بحرف ولا صوت يقوم بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية



لكون الاصوات والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى الماهر وليس ايضا بصوت وحرف يتوهمان بغيره خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات والحروف
في الاجسام المخصوصة وهو باطل لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره
وفيه نظر لان معنى كونه متكلما عندهم كونه موجدا للاصوات والحروف
وكونه موجدا لها ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره
قال المص بل كلامه تعالى هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات
المختلفة المتغيرة اذ العقل لا يابى عن ذلك ويؤيده قول الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وكلامه
تعالى مغاير للعلم والارادة لان كلامه قد يخالف علمه وارادته اما مخالفته
لعلمه فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان
عين علمه لامتنع ذلك ومن هذا علم ان كلامه غير ارادته لانه تعالى
امر ابا لهب بالايمان ولم يرده لعلمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته
لما يخالف علمه لانه لو اراده وجب وقوعه واذا وجب وقوعه كان علمه بانه
لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى محال وزعم ان الاطناب في ذلك الى ماهية
المص

كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة قليل النفع فان كنه ذاته تعالى و
صفاته محجوب عن نظر العقول فرع خبر الله تعالى صدق لان الكذب
نقص والنقص على الله محال هذا فرع على كونه تعالى متكلما وهو غني
عن الشرح الثالث البحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة
بذاته تعالى هو باق بها ونفاه القاضي ابو بكر وامام الحرمين والامام
اي نفي كون البقاء صفة موجودة زائدة
الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الاول ان البقاء لو كان موجودا
لكان باقيا والا امتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات واذا كان
باقيا كان له بقاء اخر ويكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء اخر
ولزم التسلسل ولقائل ان يمنع لزوم التسلسل بناء على ان بقاء البقاء
نفس البقاء الثاني انه لو كان تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا شك
ان البقاء غيره لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف
لما عرفت ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بالغير وفيه نظر لانه لا يلزم
من ذلك الا كون الواجب لذاته باقيا بصفة لا كونه واجبا بالغير
احتج الشيخ احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء

كلامه

صفة وجودية زايدة على ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه
لا يكون باقيا اذ البقاء عبارة عن حصول الذات في الزمان الثاني
او مشروط به وذلك حال الحدوث محال ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا
التغير والتبدل ليس في ذات الحادث اذ الذات ليس مما لم يكن
ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل ان يصير
بقاء بل في صفة زايدة هي البقاء وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل
بالحدوث اي لو صح ما ذكرتم من الاحتجاج لزم ان يكون الحدوث
صفة ثبوتية زايدة على الذات لان الشيء الحادث لم يكن حادثا
ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس في الذات ولا في عدم الحدوث يعني
ما ذكرتم فيكون في صفة زايدة هي الحدوث لكن الحدوث ليس امرا
ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المص احتج به الشيخ
اراد ان يحقق معنى بقاء الله تعالى وبقاء المحدثات حتى يعلم ان البقاء
هل هي صفة ثبوتية ام لا فقال واعلم ان المعقول من بقاء الباري
تعالى امتناع عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين
فصاعدا وقد عرفت من قبل ان الامتناع ومقارنة الشيء للزمان

من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون البقاء امرا
ثبوتيا زايدا على الذات الرابع البحث الرابع في صفات
اخر غير الثمانية المذكورة اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري وتلك
الصفات هي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة
بذكرها من الايات نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله
تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله بكـ
باعيننا واول هذه الايات الباقون من المتكلمين وقالوا المراد
بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
وقال المص الاولى في ذلك اتباع السلف في الايمان بها والرد
الى الله تعالى الخامس في التكوين البحث الخامس في التكوين
قالت الحنفية التكوين صفة قديمة لله تعالى وهي غير القدرة لوجهين
الاول ان متعلق القدرة اعني الممكن قد لا يوجد اصلا كالعنقاء وبحر
من زيبق بخلاف متعلق التكوين اعني المكون فانه يستحيل ان لا
يوجد فيكون التكوين غير القدرة الثاني ان القدرة تتعلق
بامكان الشيء المقدور وتؤثر في صحة وجوده والتكوين يتعلق

بوجود المقدور ويؤثر فيه فيكون التكوين غير القدرة قلنا في الجواب
عن هذين الوجهين انا لا نم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور
ومؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير
وهذان الوجهان مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكر ثم
والحق في ذلك هو ان التكوين هو التعلق الحالي اي هو تعلق القدرة
بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما قال الله تعالى
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فان الآية تدل على
ان التكوين انما يكون حال ارادة ايجاده والوجود مترتب عليه لقوله فيكون
اذ الفاء للتعقيب والترتيب واذا كان التكوين عبارة عن التعلق المذكور
لا يكون صفة قديمة لله تعالى السادس البحث السادس في ان الله
سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الآخرة على معنى انه يصح ان ينكشف
لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي اي يحصل لنا علم
بذاته تعالى نسبته ذلك العلم الى العلم الحاصل لنا الآن نسبة العلم
بالبدر المرئي بعد رؤيته الى العلم به قبل رؤيته كما اشار الصادق اليه
بقوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة فانهم

ينكرون كونه تعالى مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة
المرئي في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين
ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما
جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة
اما الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة سمعية الاول

بوجود المقدور و يؤثر فيه فيكون الممكن غير القدرة قلنا في الجواب
عن هذين الوجهين انا لا نم ان القدرة متعلقة بامكان المقدور
ومؤثرة فيه لان الامكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير
وهذان الوجهان مبنيان على هذه المقدمة الممنوعة فلا يصح ما ذكر تم
والحاصل في ذلك سواء كان [illegible] هو المتعلق [illegible] القدرة

يتكررون

يتكررون كونه تعالى مرئيا و تلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة
المرئي في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين
ومن غير حصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم انما
جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه تعالى في المكان والجهة
اما الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة سمعية الاول
ان موسى عم سال الرؤية بقوله ارني انظر اليك فلو استحال الرؤية
لكان سوال موسى عم جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها او عبثا ان
كان عالما بها وكلاهما على الانبياء محال ولقائل ان يقول ان سوال
موسى كان على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عنه
حين اخذ الصاعقة اتهلكنا بما فعل السفهاء وان سلم لكن ذلك ليس
بمعصية حتى لا يجوز على الانبياء الثاني انه تعالى علق الرؤية باستقرار
الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث
هو استقرار الجبل ممكن واذا كان المعلق عليه وهو استقرار الجبل
ممكنا فكذا المعلق به وهو الرؤية تكون ممكنا وهو المطلوب واما قال

من حيث هو استقرار الجبل ليلا يقال انه تعالى علق الروية على شرط
محال وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا لعدم حصول الروية بالاجماع
فان المذكور في الاية ليس الا نفس استقرار الجبل وهو من حيث
هو ممكن فان قلت لو كان المعلق عليه نفس الاستقرار وقد حصل
لوجب حصول الروية وهو باطل اجماعا قلت المعلق على نفس
الاستقرار هو الروية في الزمان المستقبل فيحتمل ان يحصل في
الاخرة وبطلانه غير معلوم اجماعا اذ الكلام فيه الثالث قوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الروية
وفيه نظر لان الحقيقة انما تكون مرادة من هذه الاية اذا لم
تكن لها معارض عقلي وهو ممنوع لما سيجي الرابع قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الاية تدل على ان الله سبحانه وتعالى
يوعد الكفار على انهم يوم القيامة لمحجوبون عن الله تعالى وذلك
يقتضي ان لا يكون المومنون محجوبين عنه تعالى والا لم يكن
لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فايدة واذا لم يكونوا
محجوبين عنه تعالى فيرونه وهو المطلوب وفيه نظر لانه تعالى انما يكون

مرئيا عند رفع الحجاب ان لو جاز رويته وهو ممنوع واما الثاني
وهو عدم الارتسام واتصال الشعاع والمواجهة فلتقدسه
عن الجهة والمكان لما مر في البحث الثاني من الفصل الثاني
في التنزيهات واستدل بهذا دليل اخر على جواز الروية
مدخول وتقريره ان تعالى ان الجسم مرئي لانا نرى الطول والعرض
والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا فيكون الطول اما قايما بجزء
واحد من اجزاء الجسم فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من حجم جزء
واحد لكون مقدار ذلك الجزء مطابقا لمقدار الطول لكن ذلك
محال والا لكان ذلك الجزء منقسما كالطول وانه محال او يكون
الطول قايما باكثر من جزء واحد فيقوم العرض الواحد بمحال متعددة
وهو باطل لما عرفت في البحث الخامس من الفصل الاول من الباب
الثاني من الكتاب الاول واذا كان الطول جوهرا وهو مرئي فيكون
الجوهر مرئيا والعرض كاللون ايضا مرئي فيكون صحة الروية مشتركة
بينهما فالمصحح للروية ايضا يكون مشتركا وذلك المصحح اما الحدوث
او الوجود والاول وهو كون المصحح هو الحدوث باطل لكونه عدميا

اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض ... لا يوافق الاعراض ...

بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرهم وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو نظير الالزام ولا يجب كون الملتزم معتقدا للمتمسك به وهذا الجواب ليس بمرضي فليطلب المرضي من شرح المواقف للسيد قده

اذا العدم مأخوذ في مفهوم الحدوث فتعين الثاني اعني كون المصحح هو الوجود والوجود مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة الرؤية التي هي معلولة للوجود مشتركة ايضا فيصح رؤية الله تعالى وهو المطلوب

لما العدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها

واعترض على هذا بان المرئي انما هو تاليف الاجزاء بعضها ببعض لا الطول والتاليف عرض فيكون المرئي انما هو العرض فقط سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم ان صحة الرؤية معللة بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت من ان الامكان امر عدمي والامور العدمية لا تحتاج الى سبب ثم ان سلم احتياج صحة الرؤية الى السبب مصحح لكن لا نم وجوب كون ذلك المصحح مشتركا بين الجوهر والعرض او وجوب كونه وجوديا حتى لا يكون الحدوث العدمي مصححا اما عدم وجوب كونه مشتركا فلان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد اي يكون اثر احدهما مماثلا لاثر الاخر ويجوز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين واما عدم وجوب كونه وجوديا فلان صحة الرؤية لما كانت عدمية والامور العدمية جاز ان يكون معللة بعدم اذ يجوز تعليل عدمي بعدمي كما يقال عدم العلة علة العدم فيصح تعليلها بالحدوث وان سلم ان المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود

لكن لم لا يجوز ان يمتنع رؤية الله تعالى ح لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك فان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي كذا يعتبر فيه حصول الشرط وارتفاع الموانع فلعل ماهية الله تعالى تنافي هذا الحكم لفوات شرط وهو انطباع صورة المرئي في عيننا واتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي او لوجود مانع بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية كالحيوة فانها مصححة للجهل والشهوة مع ان ذاته تعالى غير قابلة لهما احتجت احتجت المعتزلة على امتناع رؤية الله بوجوه ستة الاول هو ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار

لا في الدنيا ولا في الاخرة

نقيض لقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لا تدركه الابصار صادق فيلزم كذب قولنا تدركه الابصار واذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا تدركه بعض الابصار اذ لا قايل بالفرق واجيب عن هذا الوجه بجوابين الجواب الاول هو ان الادراك عبارة عن الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا اذ لا يلزم من نفي الخاص نفي العام والجواب الثاني هو ان معنى

الاية لا تدركه جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلى بالالف واللام
وهو يفيد العموم كما بين في موضعه فيكون في قوة قولنا لا يدركه
الابصار وذلك لا يناقض ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة
الجزئية لا تناقض الموجبة الجزئية وقوله يدركه بعض الابصار كاذب
اذ لا قايل بالفرق ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه اتفاقا وفي
هذين الجوابين نظر اما في الاول فلانا لا نم ان ادراك الشيء عبارة
عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون
به رؤيتها من جميع جوانبها واما في الثاني فلان هذه الاية وما قبلها
في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون
الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب لا سلب العموم وصدق السالبة
الجزئية لا ينافي صدق الكلية وللقايل ان يقول المدح هو نفي الادراك
البصري الذي من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا نزاع في
نفي ذلك اما الحالة التي تحصل بعد احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما
فممنوع انه نقص والنزاع ما وقع الا فيه الوجه الثاني قوله تعالى
لموسى حين سال الروية لن تراني وكلمة لن للتابيد باتفاق النحاة فيلزم

نفي روية موسى ابدا ويلزم من ذلك ان لا يراه احد لعدم القايل
بالفرق واجيب عن هذا الوجه بمنع كون كلمة لن للتابيد وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة كالخلود في قوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها كما يجيء تقريره وفيه نظر
الثالث الوجه الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
انه علي حكيم نفى الروية وقت الكلام لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه
الثلاثة وكل منها ينافي الروية اما الاول فلان المشافهة لا تسمى وحيا
واما الاخيران فظاهران واذا ثبت نفي الروية وقت الكلام
فتنتفي في غير وقت الكلام لعدم القايل بالفصل واجيب عن هذا
الوجه بانا لا نم ان الوحي ينافي الروية اذ الوحي كلام يسمع بسرعة
سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن اذ لو
كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم محجوبا لكان قوله او من
وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا
ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون وهو ممنوع

واما السرعة فلا تناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض بيان
عظمته وسرعة الكلام لا تدل على العظمة الوجه الرابع
هو انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم على طلب
رؤيته فقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك اى الرؤية فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم رؤية الله جهرة
وكذلك رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى حكاية
عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ومعناه
وقال الكفار وهم الذين لا يرجون لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة
ليخبرونا بان محمدا عليه السلام نبي او نرى ربنا ليخبرنا بذلك ويامرنا
باتباعه وتصديقه ثم اقسم الله عز وجل فقال لقد استكبروا
في انفسهم بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا بذلك
طغيانا وعنادا عظيما فعلم بان طلب الرؤية يستلزم الذم و
العقاب وح لا يجوز ان يرى في الاخرة والا لوجب ان يعاقبوا بها
وهو باطل لان القائل بالرؤية انما يقول ان الرؤية من اعظم المثوبات

واجلها

واجلها فكيف تكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه
بان الله تعالى انما استعظم طلب رؤيته ورتب الذم و
الوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا بدليل انهم
طلبوها في الدنيا قبل اعطاء الله تعالى ابصارهم القوة التي بها
تقوى على رؤيته فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه والدليل
على ذلك انه تعالى ذمهم بعدم رجائهم لقاء الله في الاخرة بقوله
وقال الذين لا يرجون لقاءنا اى في الاخرة فعلم بان انقطاع
الرجاء عن رؤية الله تعالى في الاخرة مذموم فثبت جواز رؤيته
في الاخرة اذ لو امتنع جاز انقطاع الرجاء عن رؤيته والا لزم
وقوع تكليف ما لا يطاق وانه باطل واذا ثبت ذلك علم بان الذم
انما هو مرتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الاخرة فلا يستلزم
المطلوب الخامس الوجه الخامس هو ان الابصار في
الشاهد اى فيما عندنا من المحسوسات تجب اذا كانت الشروط
الثمانية موجودة احدها كون الحواس سليمة اذ لو كانت
مأوفة لم تجب الرؤية وثانيها كون الشيء المرئي جائز الرؤية

اذ لو كان ممتنع الروية لما امكن الروية وثالثها كون الشئ المرئي
مقابلا للراى كالجسم المحاذي للراى او كونه فى حكم المقابل له كالاعراض
القائمة بالجسم المقابل فانها فى حكم محالها وكالصورة المحسوسة
فى المرآة المقابلة للراى لكونها قايمة بالمرآة فى حكم المرآة اذ لو
لم يكن مقابلا ولا فى حكمه امتنع الروية ضرورة ورابعها هو
ان لا يكون الشئ المرئي فى غاية القرب من الراي وخامسها
هو ان لا يكون الشئ المرئي فى غاية البعد منه وسادسها هو ان
ان لا يكون الشئ المرئي فى غاية الصغر وسابعها هو ان لا
يكون الشئ المرئي فى غاية اللطافة اذ لو كان فى غاية القرب
او البعد او اللطافة او الصغر لما امكن الروية بالتجربة وثامنها
هو ان لا يكون بين الشئ المرئي والراي حجاب مانع عن الابصار
وذلك ظاهر اذ لو لم يجب الروية عند وجود هذه الشرايط
لوجب ان يكون بحضرتنا جبال شامخة ونحن لا نراها والشروط
الستة الاخيرة وهى كون المرئى مقابلا للراي او فى حكمه و
عدم كونه فى غاية القرب والبعد واللطافة والصغر وعدم

الحجاب بين المرئي والراي لا يمكن اعتبارها فى روية الله تعالى
لان ذلك يقتضى كونه تعالى فى جهة وحيز وقد نفيناه عنه
تعالى فبقى شرطان احدهما سلامة الحاسة والثانى صحة
كونه تعالى مرئيا لكن الاول وهو سلامة الحاسة حاصلة
لنا الآن فلو صح روية الله تعالى وجب حصول الشرطين وح
وجب ان نرى الله تعالى الآن واللازم وهو رويته تعالى
الآن باطل فالملزوم وهو جواز رؤيته تعالى مثل اللازم يكون
باطلا وهو المدعى وقد اخل المص بشرط اعتبره القوم
وراء الثمانية المذكورة وهو ان يكون الراي قاصدا للابصار
اذ لو لم يكن قاصدا له بل كان غافلا عنه فربما حصلت هذه
الشرايط ولم يحصل الابصار واجيب عن هذا الوجه
بان الابصار فى الغايب عن الابصار وهو ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا ليس كالابصار فى الشاهد فلعل رويته تعالى
يتوقف على شرط لم يحصل لنا الآن كالقوة التى يعطيها الله
تعالى لابصارنا بعد البعث بها نقوى على هذا الادراك او لم يكن

[illegible]

الرؤية واجبة الحصول عند هذه الشرايط بل يكون بخلق الله
تعالى ويكون هذه الشروط معدات ثم قلتم انه ليس كذلك الوجه
السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة للرائي ولا الانطباع فيه
لما عرفت من نفي الجسمية وكونه تعالى في جهة وكل مرئي مقابل
للرائي ومنطبع فيه بالضرورة فالله تعالى لا يكون مرئيا واجيب
عن هذا الوجه بمنع الكبرى وهو ان تعالى لانم صدق قولكم كل مرئي
مقابل للرائي ومنطبع فيه وما ادعيتم من الضرورة في الكبرى باطل
لاختلاف العقلاء في صدقها فلو كانت الكبرى ضرورية الصدق
لما اختلف في صدقها وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار
الله تعالى ذاته مع ان ذاته ليس مقابلا لذاته ولا منطبعا فيه
فبطل كلية ما ذكرتم من الكبرى الباب الثالث في افعاله
تعالى وفيه مباحث البحث الثالث في افعال الله تعالى وفي
هذا الباب مسايل الاول قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة
العبد فيها اصلا وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان ذات الافعال

واقعة

واقعة بقدرة الله تعالى وكون الافعال طاعة كالصلوة ومعصية
كالزنا صفات ... تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين
وابو الحسين البصري والحكماء ان الافعال واقعة بقدرة
خلقها الله تعالى في العبد اي الله يوجد في العبد القدرة
والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان الفعل المقدور
وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في ذات الفعل
مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة
العبد يوجد فعله باختياره ومنع قول المعتزلة بوجوه ثلثة
الاول ان ترك الفعل ان امتنع على العبد حال صدور الفعل
عنه كان العبد مجبرا في فعله لا مختارا اذ الفاعل المختار هو
الذي يتمكن من الفعل والترك وان لم يمتنع الترك عليه بل
يمكن منه احتاج فعل العبد في وجوده الى مرجح والا لزم الترجيح
من غير مرجح ووجب الفعل معه اذ لو لم يجب امكن ان يوجد وان
لا يوجد فان لم يتوقف وجوده على امر اخر لزم الترجيح بلا مرجح
وان توقف لم يكن المفروض لا مرجحا بل بعضه هذا خلف

ولا يكون صادرا من العبد اذ لو كان ذلك المرجح صادرا من
العبد لاحتاج الى مرجح اخر اذ يعود التقسيم اليه ويتسلسل
فاذن لا بد من مرجح موجب للفعل غير صادر من العبد دفعا للتسلسل
وح يلزم الجبر لان عند وجود ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه
يمتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار وفيه نظر لانهم يقولون معنى
الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب
وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة
وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها الوجه الثاني هو ان
العبد لو اوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيل فعله اذ
لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار لشئ غير عالم به على التفصيل
لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما بكل الموجودات لجواز
ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات مع عدم علمه بشيء
منها وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعل نفسه فيكون الفاعل
للحركة البطيئة الذي فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها

محيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة واحيازها تلك السكنات
وهو باطل لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه نظر لان البطوء
ليس لتخلل السكنات كما عرفت الوجه الثالث لو كان العبد
مختارا في افعاله وناقض مراد العبد مراد الله تعالى بان يريد العبد
تسكين جسم في زمان معين واراد الله تعالى تحريكه في عين ذلك
الوقت فان وقع مراد كل منهما يلزم الجمع بين النقيضين وان لم
يقع مراد كل منهما يلزم رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما
دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت
اعم من قدرة العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما بالنسبة
الى هذا المقدور المعين على سواء اي متساوية لقدرة العبد لان كل
واحد منهما مستقلة بالتاثير في هذا المقدور واذا كان كذلك
امتنع ترجيح قدرة الله تعالى على قدرة العبد لامتناع الترجيح من
غير مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا متساويتين في الاستقلال
بالتاثير بل هما متفاوتان في القوة والضعف فالضعيف وان قدر
على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي لكن يقدر على منعه من ذلك
القوي

الفعل وهو لا يقدر على منع القوي وح جاز فيما فرض حركة ذلك
الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح احتجوا احتجت المعتزلة
على ان افعال العباد منوطة باختيارهم بالمعقول والمنقول اما
الاول وهو المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا في فعله لكانت
افعاله جارية مجرى حركات الجمادات ولو كان كذلك لقبح تكليفه
بشئ لاستحالة تكليف الجماد وما يجري مجراه لكن العقلاء اتفقوا على
جواز التكليف فعلم بان فعل العبد ليس بخلق الله تعالى بل بقدرته
واختياره واجيب عنه بان هذا الالزام مشترك لوجهين
الاول ان الفعل المامور به عند استواء الداعي الى الفعل والداعي
الى الترك او عند مرجوحية داعي الفعل ممتنع الحصول وعند رجحان
داعي الفعل على داعي الترك واجب الحصول فالفعل المامور به اما ممتنع
الحصول او واجب الحصول فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف
الثاني ان فعل العبد ان كان معلوم الوقوع لله تعالى وجب
وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع له كان ممتنع الوقوع وهاتان
المقدمتان مسلمتان عند المعتزلة واذا كان كذلك فلا يكون

للعبد

للعبد في فعله تاثير فيقبح التكليف فعلم بان الالزام وارد على
الكل ومع هذا امكن ان يجاب عنه بان نعم سلمنا ان فعل العبد
يجري مجرى حركات الجمادات لكن لا نم قبح التكليف وانما
يلزم ان لو كانت افعاله تعالى معللة بالاغراض وليس كذلك
فانه تعالى لا يسأل عما يفعل واما الثاني
اي المنقول فهو من وجوه الوجه الاول هو ان الآيات
التي اضافت الافعال الى العباد كقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب الى قوله كل امرئ بما كسب رهين والآيات
التي علقت الافعال بمشية العباد كقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن الى اخره تدل على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم
واختيارهم وهو المطلوب وعورض بان ما ذكرتم من الآيات
الواردة باضافة الافعال الى العباد وبتعليقها على مشيتهم
وان كانت دالة على ما ذكرتم لكن معنا ما يدل على ان الافعال
غير واقعة بقدرة العباد وغير معلقة بمشيتهم اما ما يدل على الاول
فهو قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله خلقكم وما تعملون فان ما بين

وعمل العبد شئ
اي عملكم

الا ستين تدلان صريحا على ان الافعال واقعه بقدرة الله مخلوقه
له واما ما يدل على الثاني فهو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن
يشاء يجعله على صراط مستقيم فان هذه الاية تدل على انها معلقة
بمشيئته تعالى دون مشيئة العباد   الثاني   الوجه الثاني
من الوجوه النقلية سوان الايات المشتملة على الوعد بالثواب
بسبب الافعال وهي الطاعات كقوله تعالى ان الذين امنوا و
عملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعلى الوعيد
بالعقاب بسبب الافعال وهي المعاصي كقوله تعالى ومن يفعل
ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب وعلى المدح بالافعال كقوله
تعالى وابرهيم الذي وفى الاية وعلى الذم عليها كقوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الحيوة الدنيا اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
اكثر من ان يحصى مع انها دالة على ان افعال العباد واقعة بقدرتهم
واختيارهم لا بقدرة الله تعالى والا لكان الوعد والوعيد والمدح
والذم بسببها مستقبحا لكون افعالهم ح جارية مجرى حركات
الجمادات واجيب عن هذا الوجه بان المقتضي للمدح والثواب

انما هو السعادة والموجب للذم والعقاب انما هو الشقاوة
دون الافعال والسعادة والشقاوة كتبت للعبد قبل وجوده
كقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن
امه والاعمال الصالحة امارات للسعادة والاعمال الغير
الصالحة امارات للشقاوة فان قلت لو كانت السعادة
والشقاوة جبلية ولا مدخل للافعال فيها فلم ترتب الثواب
والعقاب عليها قلت ترتب الثواب والعقاب عليها ليس من
حيث ان الافعال الصالحة موجبات للثواب والافعال
الغير الصالحة موجبات للعقاب بل من حيث ان الافعال معرفات
وامارات للثواب والعقاب فلا يلزم ما ذكرتم فيكون
قوله وترتب الثواب الى اخره اشارة الى جواب سوال مقدر
تقريره ما ذكرنا   الثالث   الوجه الثالث من الوجوه النقلية
اعتراف الانبياء عم بذنوبهم كما في الايات التي اوردها يدل
على كونهم فاعلين لافعالهم وعورض هذا الوجه بما اورده المص من
الايات الدالة على ان ذلك بخلق الله ومشيئته ونظايره

كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا
وعن يونس [illegible]
وعن موسى [illegible]
[illegible]
منه

كقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم
الرابع الوجه الرابع من الوجوه النقلية الايات الدالة
على ان افعاله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم و
التفاوت و الاختلاف اما الدالة على عدم اتصاف افعاله بالظلم
فكقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك
بظلام للعبيد وقوله وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما
الدالة على عدم اتصاف افعاله بالاختلاف فكقوله تعالى لو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فعلم بحكم المفهوم ان
كل ما كان من عند الله لا يكون فيه اختلاف واما الدالة على
عدم اتصاف افعاله بالتفاوت فكقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت تدل على ان افعال العباد غير واقعة بقدرة الله وغير
مخلوقة له اذ لو كانت مخلوقة له لكان افعال العباد افعاله فكل
ما يكون صفة لافعال العباد من الظلم والتفاوت والاختلاف
يكون صفة لافعاله لكن هذه الايات تدل على ان افعاله لا تتصف
بهذه الصفات فلا يكون افعال العباد واقعة بقدرته تعالى

مخلوقة له وهو المطلوب واجيب من هذا الوجه بان ما ذكرتم
من الايات لا تدل على ان افعال العباد لا تصدر عنه تعالى اما
الايات الدالة على نفي الظلم من فعله تعالى فلان كون الفعل ظلما
ليس داخلا في ماهية الفعل ولا صفة حقيقية له حتى لو اتصف
افعال العباد به يلزم اتصاف افعاله تعالى به بل هو صفة اضافية
تعرض بعض الافعال بالنسبة الينا وذلك لان مالكيتنا بالنسبة
الى حقوق العباد واستحقاقنا اياها قاصر عنها فيكون اخذنا
حقوق العباد ظلما اذ الظلم عبارة عن التصرف في الغير او في
حقه من غير استحقاق واما بالنسبة اليه تعالى فلا يكون شيء من ذلك
ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق واذا كان كذلك فيكون
الظلم صفة اضافية للفعل بالنسبة الينا لا يمنع صدور اصل الفعل
عن الباري مجردا عن هذا الاعتبار ثم تعرض له هذا الاعتبار بالنسبة
الينا اذ يجوز ان يصدر عنه تعالى فعل ويعرض لذلك الفعل بالنسبة
الينا اضافة لا بالنسبة اليه لم قلتم انه محال واما الايتان الدالتان
على نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى فلان المراد

عن التصرف في حق الغير او في خصمه اي في حقه

من نفى الاختلاف ونفيه عن القرآن كما دل عليه سياق الآية
لا نفى الاختلاف عن افعاله تعالى فان افعاله مختلفة يدل عليه
المشابهة فى مخلوقاته ومن نفى التفاوت نفيه عن خلق السموات
كما دل عليه سياق الآية لا نفى التفاوت عن افعاله تعالى فان مخلوقات
الله تعالى متفاوتة فى الرتبة والشرف والزمان الى غير ذلك
من انواع التفاوت واذا كان كذلك فلا تدلان على مطلوبكم
والى ما ذكرنا اشار بقوله واما نفى الاختلاف والتفاوت
فعن القران وخلق السموات   واعلم ان اصحابنا   واعلم
ان اصحاب المصنف اى الاشاعرة لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله
ونباشره من الافاعيل وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات
علموا ان لنا فى افعالنا اختيارا ما والبرهان القايم على امتناع
صدور افعالنا عن قدرتنا واختيارنا ذادهم اى طردهم
ومنعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا كما عرفت من
الوجوه ارادوا ان يجمعوا بينهما فقالوا الافعال واقعة بمجموع
قدرة الله تعالى وكسب العبد ومعنى الكسب ان العبد اذا صمم

اذ الكلام فيهما

العزم على صدور الفعل فالله تعالى يخلق الفعل فيه والقدرة عليه
باجراء العادة فالعبد وان لم يكن موجدا للافعال بنفسه لكنه كالموجد
لها فلذلك جاز الاضافة والتكليف والمدح والذم والوعد
والوعيد والقول بهذا ايضا صعب مشكل لان تصميم العزم
ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا يكون
للعبد فيه مدخل اصلا ويعود المحذورات ولصعوبة هذا
المقام اى مسئلة خلق الافعال انكر السلف على المناظرين
فيه لانه يؤدى الى رفع التكاليف واستقباحه او القول بالشرك
عصمنا الله واياكم عن مزال الاقدام فى المقام بالنبى عليه السلام
الثانية   المسئلة الثانية فى ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات
وهذا البحث يتوقف على تمهيد مقدمة وهو ان الارادة عند
الاشعرى توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد
الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم واما عند المعتزلة
فالارادة توافق الامر اى كل مامور مراد لا غير اذا ثبت
هذا فنقول ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات من الخير والشر

والايمان والكفر لوجهين الاول انه موجد لجميع الكائنات ومبدعها
على سبيل الاختيار لما مر وكل من اوجدها على سبيل الاختيار
فهو مريد لها ضرورة ينتج ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب
الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم
ايمانه لو وقوعه فامتنع وجود ايمانه اذ لو جاز وجوده لجاز ان ينقلب
علمه تعالى جهلا واذا امتنع وجود ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه
لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم استحالته فثبت ان كل ما لا يوجد
لا يقع فينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو
المطلوب احتجت المعتزلة على ان الله تعالى
غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها وهو المامورات بوجوه اربعة
الاول ان الكفر غير مامور به اتفاقا واذا لم يكن مامورا به فلا يكون
مرادا واذا لم يكن مرادا وهو من جملة الكائنات فلا يكون الله
تعالى مريدا لجميع الكائنات وهو المطلوب الثاني هو انه لو كان
الكفر مرادا لوجب الرضا به لوجوب الرضا بقضاء الله تعالى و
التالي باطل لان الرضا بالكفر كفر الثالث هو ان الكفر لو كان

مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
لكنه ليس بطاعة فلا يكون مرادا الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يدل على انه تعالى لا يريد الكفر اذ لو اراده لرضي به لان الرضا
هو الارادة لكن الآية تدل على عدم الرضا به فيكون دالة على عدم
الارادة وهو المطلوب واما التزييف في الوجوه الثلثة الاخيرة
فكما في الوجه الاول بعينه واجيب عن الوجه الاول بانا لا نسلم
ان الكفر لو كان مرادا لكان مامورا به وانما يلزم ذلك ان لو
لم ينفك الامر عن الارادة لكن الامر قد ينفك عن الارادة كالامر
المختبر مثلا كما اذا ظن زيد ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك
ثم يريد ان يختبر عبده حتى ينظر هل يأتي بذلك ام لا فيقول اشرب
الخمر فانه يأمر العبد باتيانه وهو لا يريده واذا جاز انفكاك الامر
عن الارادة جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مامورا به
وفيه نظر لانه انما يلزم جواز ارادة الكفر دون الامر به ان لو جاز
انفكاك الارادة عن الامر وهو ممنوع وما ذكر من بيان وجود الامر
بدون الارادة لا يقتضي وجود الارادة بدون الامر اذ لا يلزم من

وجود اللازم بدون الملزوم ووجود الملزوم بدون اللازم وعن الوجه
الثاني انا لا نم ان الكفر لو كان مرادا لوجب الرضا به قوله لوجوب
الرضا بقضاء الله تعالى قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان الكفر نفس
قضاء الله تعالى لكنه ليس كذلك بل هو مقضي والرضا انما يجب
بقضاء الله تعالى دون المقضي فلا نم ما ذكرتم وايضا رضاء
العباد بالكفر كفر لا رضى المعبود وعن الوجه الثالث بانا لا نم
ان الكفر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره قوله لان الطاعة
تحصيل مراد المطاع قلنا لا نم بل الطاعة هي موافقة الامر والامر
غير الارادة وقد ينفك عنه كما عرفت وح لا يكون الكافر مطيعا
بكفره لانه يأتي به من الكفر غير مامور به وفيه ايضا ما قد عرفت على
الجواب من الوجه الاول وعن الوجه الرابع بانا لا نم ان الآية تدل
على عدم ارادته الكفر وانما يلزم ذلك ان لو كان الرضا هو الارادة
للشيء مطلقا وهو ممنوع اذ الرضا من الله تعالى ارادته الثواب
في حقنا او ترك الاعتراض فح معنى قوله ولا يرضى لعباده الكفر هو
انه تعالى لا يريد الثواب للعباد للكفر او لا يترك الاعتراض للعباد

للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض وفيه نظر فان الكفر
منصوب على انه مفعول به ليرضى وهو ظاهر وايضا لو كان المراد
بالرضا ههنا ترك الاعتراض لوجب ان يقول على عباده اذ صلة
الاعتراض هو على دون اللام وقالت الحكماء في شرح القضاء
والقدر الموجود اما خير محض لا يشتمل على شر اصلا كالملائكة التي
يسميها الحكماء بالعقول وكالافلاك او الخير فيه غالب كالموجودات
التي في هذا العالم واعتبر بالنار فان فيها وان كان شر امر حيث
انه يتأذى بها ذي حياة في بعض الاحوال حيوان الا ان فيها منافع كثيرة لا تكاد
تحصى فالمقتضي بالذات هو تلك الخيرات والشر واقع بالتبع اذ لا
يمكن وجود النار وهي على طبعها الا بحيث يكون كذلك فالحكمة
الالهية التي هي ينبوع الخير والجود تقتضي حصول القسم الاول
وكذا حصول القسم الثاني لانه لو لم يحصل القسم الثاني تحرزا
عن الشر القليل لاندفعت تلك الخيرات الكثيرة وترك الخير
الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير   الثالثة
المسئلة الثالثة في التحسين والتقبيح اعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى

فانه تعالى مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار ما يريد فلا
يستقبح لا علة لصنعه ولا غاية لفعله لا يستقبح فلا يكون شئ من الافعال
بالنسبة اليه قبيحا واما بالنسبة الى العباد فالقبيح ما نهي عنه شرعا
كالحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك كالواجب والمندوب والمباح
وفعل غير المكلف وقالت المعتزلة الفعل القبيح هو الذي يكون قبيحا
في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك
او لوجوه واعتبارات كما هو مذهب الجبائية
فالفعل القبيح يقبح صدوره من الله تعالى كما يقبح منا لان ما بالذات
او بما لا ينفك عن الذات لا يزول وكذلك الحسن اي الفعل الحسن
هو الذي يكون حسنا لذاته او لصفة قائمة بذاته واذا كان كذلك
فالفعل الحسن يحسن صدوره من الله تعالى كما يحسن منا لما عرفت
ثم ان من الفعل القبيح والحسن ما يستقل العقل بادراكه اما
بديهة كحسن انقاذ الغريق والهلكى وقبح الظلم او استدلالا
كقبح الصدق الضار فانه لاشتماله على صفة المضرة قبيح وحسن
الكذب النافع فانه لاشتماله على صفة المنفعة حسن ولاجل ان
الحسن والقبح فيما ذكرنا من الصور مدرك بالعقل يحكم بالحسن

والقبح

والقبح فيما ذكرنا من الصور المتدينين اعني المتمسك بكتاب
سماوي وغير المتدينين ايضا اعني ما سواه كالبراهمة ومن
الفعل القبيح والحسن ما ليس العقل مستقلا بدركه لا ضرورة ولا
استدلالا كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول
شوال فانه لا مجال للعقل في ادراكهما قلنا في الرد على المعتزلة
ان اردتم بالحسن ما يكون صفة كمال كالعلم او يكون ملائما
للطبع كاللذة وبالقبح ما يكون صفة نقص كالجهل او ما يكون
منافرا للطبع كالالم فلا خلاف في كونهما عقليين اذ لا حاجة في
معرفة الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الى الشرع بل العقل
مستقل بادراك ذلك وان كان المراد بالحسن ما يتعلق
به في الآجل ثواب كالصلوة وبالقبح ما يتعلق به في الآجل
عقاب كالزنا فالعقل لا مجال له في ادراك هذا بل هو محض حكم
الشرع به وكيف لا يكون مستفادا من الشرع وقد ظهر في مسئلة
خلق الافعال ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيل
ذلك بل ما يصدر عنه انما يصدر على سبيل الاضطرار فلا يوصف

بالحسن والقبح عقلا   الرابعة   المسئلة الرابعة في انه
لا يجب على الله تعالى شئ وانما قلنا ذلك لوجهين الاول انه لو وجب
عليه شئ لوجب بحكم حاكم عليه لامتناع ثبوت الحكم اعني الوجوب
بدون حاكم ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا يجب عليه شئ وفيه
نظر الثاني لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بترك
الشئ الواجب لم يتحقق الوجوب اذ الواجب ما يذم تاركه وان
استوجب الذم بتركه كان الله تعالى ناقصا في حد ذاته مستكملا
بفعل ما وجب عليه وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى
امورا منها اللطف وهو عندهم عبارة عما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء فقيل عليه بان هذا
التقريب الى الطاعة الذي اوجبتم نسبته على الله تعالى امر ممكن
في ذاته فيمكنه ان يفعل ذلك التقريب ابتداء من غير ان يفعل
مقربا اولا ثم يقتضي ذلك المقرب هذا التقريب فيكون الوسط
اي المقرب عبثا وكل ما يكون عبثا جاز تركه وكل ما جاز تركه لا
يكون واجبا فاللطف لا يكون واجبا ومن الامور التي اوجبوا

على الله

على الله تعالى الثواب على الطاعات فقيل عليه ان لله تعالى
على العباد من النعم السابقة والانعامات السالفة ما لا يمكن
عده واحصاؤه واذا كان كذلك فتلك الاعمال اي الطاعات
لا تكاد تفي بتلك النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة اخرى ومن
الامور التي اوجبوا عليه تعالى العقاب على الكبائر قبل التوبة
فقيل عليه العقاب حق الله تعالى فله تعالى عفوه اذ ليس له في
استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر واذا جاز عفوه لم يجب العقاب
عليه ومن تلك الامور التي اوجبوا على الله تعالى ان يفعل الاصلح
لعباده في الدنيا فقيل عليه لو كان الاصلح واجبا عليه لما خلق
الكافر الفقير لان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون
معذبا في الدارين ومن تلك الامور التي اوجبوا عليه تعالى ان
لا يفعل ما هو قبيح عقلا لعلمه تعالى بقبحه واستغنائه عن الاتيان به
قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك في المسئلة السابقة
الخامسة   المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض
وهي تحصيل المصالح ودفع المفاسد وانما قلنا ذلك لوجوه الاول

انه تعالى لو فعل لغرض وكل من فعل لغرض كان تحصيل ذلك
الغرض بالنسبة اليه اولى من عدم تحصيله وكل من كان كذلك
كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره وكل من كان مستكملا بغيره
فهو ناقص في ذاته فيلزم انه تعالى لو فعل لغرض لكان ناقصا
لذاته مستكملا بغيره وهو محال فلا يفعل لغرض لا يقال لا نم ان كل
من يفعل لو فعل لغرض لكان مستكملا بذلك الغرض وانما يلزم
ذلك ان لو كان ذلك الغرض راجعا الى ذاته اما اذا كان راجعا
الى غيره فلا يلزم ما ذكرتم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان
يكون غرضه تعالى تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم النقصان
في ذاته ولا الاستكمال بالغير لانا نقول في جوابه ان تحصيل
مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى
لم يصلح ان يكون غرضا له تعالى داعيا الى الفعل والا لزم
الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة الله تعالى بل يكون فعله
اولى بالنسبة اليه من تركه يلزم الاستكمال بالغير ضرورة الثاني
انه لا شك ان تلك الاغراض من قبيل الممكنات فيكون تحصيل

تلك الاغراض ابتداء من غير توسط الافعال مقدورا الله تعالى
لكون كل ممكن مقدورا له ابتداء واذا جاز صدور تلك الاغراض
عنه تعالى ابتداء فجعلها غايات بتوسط الافعال يكون عبثا و
العبث ينافي الغرض فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض وهو
المطلوب اذ من جملة افعاله جعل هذه الاغراض غايات للافعال
وهو عبث واذا كان بعض افعاله غير معلل بالغرض لا يكون شيء
من افعاله معللا بالغرض لعدم القايل بالفصل الثالث هو ان
الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد
قبل ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث ح اي قبل هذا الوقت
لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث
لان غرض الشيء لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء لكن كونه
موجودا قبل وقته وكون غرضه غير غرض له محال وان وجد
مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك الوقت
فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض
من حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت

فان قلت لا يجوز ان يكون تحصيل الغرض بدون الواسطة [illegible] الاغراض [illegible] ان يكون غرضا [illegible] الى العباد وهو مقدور [illegible] النفع [illegible] تعالى من غير توسط شيء ه

فان قلت لم لا يجوز ان يكون الوسيلة الموصلة الى ذلك الغرض متضمنا لحكمة اخرى قلنا ننقل الكلام اليها فانها مقدورة التحصيل ابتداء لما قلنا فجعلها غاية للغير عبث ه

او معه فان اسند اختصاص كل عرض بوقته الى عرض آخر لا الى نهاية
يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الاعراض الى ما لا عرض لاختصاصه
بوقته يلزم تنزيه فعله تعالى عن الغرض وهو المطلوب واتفقت
المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون معللة
برعاية مصلحة تعود اليه وهو باطل بلا خلاف او يكون افعاله
تعالى خالية عن الاغراض وهو ايضا باطل لان ما لا غرض
فيه عبث والعبث على الحكيم محال واذا بطل القسمان ثبت
ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو
المطلوب واجيب عنه بان المراد بالعبث في قولكم العبث
على الحكيم محال ان كان هو الفعل الخالي عن الغرض فهو عين
الدعوى وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا
وتقرير استحالته عليه تعالى ثانيا حتى ينظر في صحته وفساده

السادسة المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من تكليف
العباد بالطاعات التعويض لاستحقاق تعظيم العباد بالثواب

قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة

بالكلية على راي الاشاعرة وعدم القول بالكسب اشارة اذا قلنا به فهو
سهل واسهل ولكن ان تدفع على راي المحققين من اهل الاعتدال
والوسط وعليك اذا وصلت الى هذه المقامات الصعبة والمقالات
العميقة ان تختار بعملك دون سواك بعد ان تطمئن قلبك باثبات
الواجب ووحدته والقول بالشريعة الحقة النبوية المحمدية ثم
لان هذه اصول النجاة وقواعد
الخلاص عن الضلال

فان التفضيل بتعظيمه من غير ان يستحق التعظيم قبيح على الله تعالى
قلنا مبنى هذا الكلام على القول بالحسن والقبح في افعاله ونحن قد
ابطلناه ومع القول بهما فالتفضيل بالتعظيم انما يقبح ممن يتصور
له النفع والضر والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه احتج
منكروا التكليف بوجهين الاول ان العبد مجبور لما مر في افعاله
فيكون افعاله جارية مجرى حركات الجمادات واذا كان كذلك
فيقبح تكليف الجمادات ومن يجري مجراها الثاني ان تكليف العباد
ان عري عن الغرض كان عبثا فيقبح من الله تعالى الاتيان به
وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لانه متعال عن
الغرض ولا يكون ايضا للغير لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك
الغرض ابتداء من غير توسط الغير لانه تعالى قادر على جميع الممكنات
ابتداء واذا كان كذلك فيضيع التكليف واجيب عن هذا
الاحتجاج بان التكليف حاصله يرجع الى انه اعلام من الحق
الى الخلق بنزول الثواب بواسطة الاتيان بما يكلف به على اهل
الجنة وحلول العذاب على اهل النار بواسطة تركه و فارق بين

السعداء والاشقياء واذا كان كذلك فلا يجوز طلب لمبنه لاجل حكم
الله تعالى لا يطلب لمبنيه ولا يسال عنه فان لله تعالى ان يعترض
على من اراد ولا يعترض عليه ويسال عن غيره ولا يسال عنه كما
قال الله تعالى في محكم كتابه لا يسال عما يفعل وهم يسالون جعلنا
الله من الراضين بقضائه والصابرين على بلائه بمحمد خير انبيائه
وخاتم اصفيائه وهذا آخر الالهيات والحمد لله الواقي من البليات

الكتاب الثالث في النبوات

الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها كمباحث الامامة و
غيرها من السمعيات من الحشر والجزاء والشفاعة الى غير ذلك وفي
هذا الكتاب ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفي هذا الباب مباحث
المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي عم اذا عرفت هذا
فنقول لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه وكان امر
معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه لا يتم الا بمشاركة شخص
اخر من ابناء جنسه اي بمشاركة انسان اخر ولا يتم ايضا الا بمعاوضة
وهو ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهو ان يعطي كل واحد

اعلم انه لا يشترط في الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما تزعم الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط فهو اعلم حيث يجعل رسالته وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلثة ممتاز بها عن غيره الاولى ان يكون

صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ من عمله ويكون تلك المعارضة
والمعاوضة يجريان فيما يعوض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص
كالامور المذكورة او اصلاح النوع كتدبير المدن مثلا ولما كان
كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعو
شهوته وغضبه الى الجور على الغير احتاج الانسان الى عدل متفق
عليه حتى لا يكون كذلك يحفظ ذلك العدل شرع اذ العدل لا يتناول
الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك
القوانين هي الشرع والشرع لا بد له من شارع يفرضه ويعينه على
الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا عن غيره
مختصا بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن كذلك
لتنازع الناس في وضع الشرع اذ لا ترجيح لاحدهم على الآخر
ح وتلك المعجزات تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم
على اجابته وتكون مصدقة له في مقالته وذلك الشارع ايضا
يوعد المسيء بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع بالثواب
والشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي عم فالانسان

يحتاج الى النبي وهو المطلوب الثاني البحث الثاني في امكان

المعجزات المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون

بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قلنا مقرون بالتحدي ليلا

يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكونها

غير مقرون بالتحدي واما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر

والشعبذة فعلم مما ذكرنا ان هذين القيدين مما يجب ان يزاد على

ما قال المص في تعريف المعجزة حتى يكون منطبقا عليها اذا عرفت

هذا فنقول الترك الذي يكون خارقا للعادة مثل ان يمسك

النبي عم عن القوت مدة غير معتادة وهو مع ذلك محفوظ

الحيوة وهو جائز بسبب انجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه

القوى البدنية فوقفت القوى البدنية عن افعالها كالهضم والسهو

والتغذية وما يتعلق بها فلم يتحلل من النبي ما يتحلل من غيره فاستغنى

عن بدل ما يتحلل اعني الغذاء الا ترى ان المريض للامراض الحادة

لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها

بتحليل المواد الردية لم تطلب الغذاء مدة لو انقطع الغذاء

مثل هذه الانقطاع عنه في غير هذه الحالة هلك والى ما ذكرنا الاشارة

في قول النبي عم لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني

وان يخبر عن الغيب الفعل الخارق للعادة اما ان يكون فعلا

لسانيا او فعلا بجارحة اخرى اما الاول فمثل ان يخبر عن الغيب بسبب

ان يقع للنبي عم في اليقظة ما يقع له ولغيره في النوم من الفراغ

عن الاشتغال بتصرف البدن فيتصل نفسه لقوتها ونقائها عن

الشواغل البدنية وطهارتها عن الكدورات البشرية بالملائكة

العظام اعني الجواهر الروحانية الشريفة التي فيها صور الموجودات

كلها فينتقش النفس مما في تلك الملائكة العظام من صور الجزئيات

الواقعة في عالمنا هذا كانطباع صورة مرآة في مرآة اخرى

تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما فيدرك ما عندنا من المغيبات

على وجه كلي وانما انتقشت صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها

اسباب وعلل لوجودات الجزئيات ومدركة لذوات الجزئيات

ومدركة لما يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث اللاحقة المحتاجة

الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل

الى الابد مرتسمة في العقول واذا انتقشت النفس بصور تلك
الجزئيات فتنتقل تلك الصور من النفس الى القوة المتخيلة فتحاكيها
بصور جزئية مناسبة لها ثم تنتقل تلك الصور من القوة المتخيلة
الى الحس المشترك فترى تلك الصور كالمشاهد المحسوس وهذا
هو الوحي وربما تعلو النفس لشدة الاتصال فيسمع كلاما منظوما
من مشاهد يخاطبه وذلك المخاطب هو الملك ونشبه ان يكون نزول
الكتب الالهية بهذا الوجه اذ يستحيل نزول العقول عند تشخص
وتكلمهم بكلام واما الثاني وهو الفعل بجارحة اخرى فمثل ان يفعل
النبي عم فعلا لا تفي بذلك الفعل قوة امثاله مثل ان يمنع النبي عم
الماء عن جريانه كما نقل عن موسى عم او انفجر الماء من بين اصابع
النبي صلعم وبنانه كما نقل عن نبينا عم وذلك الاقتدار للنبي اما
هو لسبب ان يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف نفسه فيها
بازالة صورة وايجاد اخرى كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما في
عنصر يناسب مزاجه الخاص ويبارك مزاجه ذلك العنصر في
طبيعته اي يكون نفسه قدر على التصرف في ذلك العنصر من التصرف

في عنصر اخر لسبب من الاسباب وان لم نعلم ذلك السبب
بحقيقته واذا كان كذلك فيفعل في ذلك العنصر ما يشاء وهذا
التقرير في امكان المعجزة على راي الحكماء واما على راي المتكلمين
فلا حاجة الى هذه التطويلات فان الله سبحانه قادر على جميع الممكنات
فاعل بالاختيار يخص ما يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال
الملك اليه وانزال الكتب عليه البحث الثالث في
اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يدل على نبوته وجهان
الاول انه عم ادعى النبوة بالتواتر واجماع الامم على ذلك
واظهر المعجزة وهي من ثلثة انواع لان معجزات الرسول اما
منقولة الينا بالتواتر او لا والثانية اما عقلية او حسية اما انه اظهر
القسم الاول من المعجزة لانه عم اتى بالقرآن بالتواتر وتحدى به
لانه عم طلب المعارضة من الفصحاء اذ فيه ورد وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الآية وهي دالة على التحدي
بسورة واحدة وذلك هو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا عن
ذلك لانهم لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم عليها ولو

ما ذكر من اثبات مطلق النبوة شرع فيما هو المقصود من الباب ٥

وهو معجزات انه اتى بالقرآن ولم يأت غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز فلانه تحدى ولم يعارض ١٥

وقعت المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة اولى من
اشتهار القران لان القران ح يصير كالشبهة وتلك المعارضة الواقعة
كالحجة فعلم ان القران معجز متواتر فثبت انه اظهر المعجزة المنقولة
الينا بالتواتر وهو المطلوب واما انه اتى بالمعجزة العقلية وذلك
على نوعين الاول انه عم اخبر عن المغيبات وذلك على قسمين
قسم من المغيبات المستقبلة وقسم من المغيبات الماضية والقسم
الاول ايضا قسمان قسم ورد في القران وقسم ورد في الاخبار
اما الذي ورد في القران فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في
ادنى الارض الاية وكان كما اخبر ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عم
ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد يعني الى مكة وكان
كما اخبر وسميت مكة معادا لان معاد الرجل بلده وذلك لان الرجل
ينصرف في البلاد ثم يعود اليه ومنها قوله تعالى خطابا لمحمد عم قل
للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
خلاف كرده شد كان
او يسلمون الاية وقد وقع ذلك لان المراد من قوم اولي باس
عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر الى قتالهم وعند بعضهم اصحاب
مؤخر
المخلفين من الاعراب الى بني حنيفة لتقاتلونهم او
يسلمون ه
صح

صفين اعني اصحاب معاوية وقد دعى علي رض الى قتالهم وعند بعضهم هم
فارس وقد دعى عمر بن الخطاب رض الى قتالهم وح يكون معنى قوله
تعالى يسلمون اي ينقادون وفيه نظر ومنها قوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم
ارض الكفار من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف
الذين من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وكان كما اخبر اذ المراد منه الصحابة بدليل
قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وكانوا هم الخائفين في صدر
الاسلام وقد انجز الله موعده لهم واما الذي ورد في الاخبار فايضا
كثير منها قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكانت مدة خلافة
الخلفا الراشدين ذلك القدر ومنها قوله عم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقد اقتدى المومنون بعد النبي بهما ومنها
قوله عم لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين
في حرب البغاة مع علي ومنها قوله عم لعباس حين اسر النبي وطلب
الفداء لنفسه وابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث واعجز

[Margin notes:] اي دعى عمر المخلفين من الاعراب الى اهل فارس لتقاتلونهم او يسلمون اصفهاني
لان الانقياد ايضا ما حصل من معاوية واصحابه فهذه الرواية لا تناسب معنى الاية

العباس بنفسه عن الفداء وقال لا مال لي فقال النبي عم اين المال
الذي وضعت عند زوجتك ام الفضل بمكة وليس معكما احد و
قلت لام الفضل ان اصبت في سفري هذا فلعبد الله كذا وللفضل
كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم بهذا احد غيري و
انك لرسول الله واسلم هو وعقيل ومنها اخباره عن موت
النجاشي اليوم الذي مات فيه فان ابا هريرة روى ان النبي عم نعى
للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه وقال لاصحابه صلوا على
اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فصلى بهم اربع تكبيرات ثم شاعت
الاخبار انه مات في ذلك اليوم ومنها اخباره عما يحدث من الفتن
والعلامات اي اشراط الساعة كما هو مذكور في باب الملاحم وباب
اشراط الساعة من كتاب المصابيح وكاخباره عن نائبة بغداد
لان ابا بكرة روى عن النبي عم قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين
فاذا كان في اخر الزمان جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار
الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون

في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا
وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء
وكان كما اخبر لان المراد بذلك البصرة بغداد وكون تلك الغائط
قبل عقد المدينة المسمى بالبصرة لا ينافي تسميتها بعده ببغداد
والدليل على ان المراد بذلك المصر انما هو البغداد لا البصرة لان
النهر الذي عند البصرة لا يقال له دجلة بل هو قطعة من شط العرب
وليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد وقد اغاره بنو قنطوراء
لان المراد ببني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية ابرهيم
والترك من نسلها وقد تفرق اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق
كما ذكره النبي عم ومن اراد العلم بكيفية ذلك فليطالع ما كتب
الامام نصير الدين الطوسي طاب ثراه في حكايتها وكاخبار النبي عم
عن نار بصرى وهي مدينة من مداين الشام فان النبي عم قال لا تقوم
الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى
وكان كما اخبر في ايامنا قد اشتعل نار في ارض الحجاز وقد اضاءت
هضباتها بحيث رؤيت من بصرى ولعل مراد النبي من اعناق الابل
مواضع عالية

تلك المغيبات وهذا شايع فاش بين الناس فان تلك النار
راها جمع عظيم من الحاج والآن اكثرهم باقون متفرقون في
البلاد واما القسم الثاني وهو الاخبار عن المغيبات
الماضية فكاخباره عما وقع من اقاصيص الاولين كالقصص المذكورة
في القران وذلك اخبار عن المغيبات لان ذلك كان من غير
قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما النوع الثاني من
معجزاته العقلية فبلوغه هذا المبلغ العظيم من الحكم النظرية والعملية
بغتة يدل عليه اتيانه بكلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته
مشتملا على جميع الحكم النظرية والعملية بل على جميع العلوم العقلية
والنقلية كما هو مذكور في التفسير الكبير بلا تعلم من احد وممارسة
الكتب المتقدمين من اعظم خوارق العادات واما المعجزات الحسية
فكما نقل عنه عم انه اتى بمعجزات اخر غير ما ذكرنا كانشقاق القمر فان
انس بن مالك رض روى ان اهل مكة سألوا رسول الله ان يريهم
اية فاراهم القمر شقتين حتى راوا حراء بينهما وهو جبل بمكة وكتسليم
الحجر على النبي عم لانه روى جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلعم اني لاعرف

عليه السلام

حجا

حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث يعني اني لاعرف الآن وفي التمسك
بهذا الحديث نظر لان صدق هذا الكلام متوقف على نبوته فاثباتها
به دور وكنبوع الماء من بين اصابعه لانه قال جابر عطش الناس يوم
الحديبية ورسول الله بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس
نحوه وقالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب الا ما في ركوتك
فوضع النبي يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون
قال فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا
لكنا خمسة عشر مائة وكحنين الخشب فانه قال جابر كان النبي
عم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع
له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى
كادت ان تنشق فنزل النبي عم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت
تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة
من كثرة العمل وقلة العلف كما روى يعلى بن مرة الثقفي فانه قال ثلثة
اشياء رايتها من النبي عم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى
عليه فلما راه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف عليه السلام فقال اين

صاحب هذا البعير جاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله
وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما اذا ذكرت هذا عن امره
فانه شكى من كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه وباقي الحديث
لما لم يكن له تعلق بالمشروح تركنا وقوله تسنى عليه اي يستقى
عليه وجرجر البعير اي صوت وجران البعير مقدم عنقه من مذبحه
الى منحره وكلمها ذراع الشاة المسمومة بانها قالت لا تاكل مني
فاني مسمومة كما روى عن جابر ان يهودية من اهل خيبر سمت
شاة مصلية ثم اهدتها لرسول الله فاخذ رسول الله الذراع
فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عم ارفعوا
ايديكم وارسل الى اليهودية ودعاها وقال سممت هذه الشاة
فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت
نعم قال وما اردت من ذلك قالت قلت ان كان نبيا فلن يضره
وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفى رسول الله عنها ولم يعاقبها
الى غير ذلك من المعجزات مما ذكره في كتاب دلائل النبوة فانها
وان لم يتواتر كل واحد منها لكن مجموع الرواة بلغوا حد التواتر
فالمشترك

فالمشترك بينها وهو الاعجاز متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة
حاتم فثبت ان محمدا عم ادعى النبوة واظهر المعجزة فيكون نبيا
لان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي اذ المعجزة يدل على
تصديق الله تعالى اياه لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال
اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوا ذلك الرجل بالحجة على دعواه
فقال الرجل للملك يا ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي
فخالف عادتك وقم من مقامك وافعل كذا وكذا ففعل
الملك اضطر الحاضرون الى تصديق الملك اياه وعلم بالضرورة
صدقه في دعواه ولا نقول بانه كان اتفاقا بان اتفق ارادة
الملك سواله فكذا ههنا وكل من صدقه الله فهو صادق لاستحالة
جواز الكذب على الله تعالى اما لذاته او لقبحه فثبت ما ذكرنا
انه عم نبي وايضا الوجه الثاني هو ان جميع سيرته وصفاته
المتواترة كلها لازمه الصدق فان احدا ما سمع منه لا في مهمات الدين
ولا في مهمات الدنيا كذبا ولو صدر عنه الكذب مرة لاجتهد اعداؤه
في تشهيره وكما عراضه عن متاع الدنيا مع الاقتدار عليه

فان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك هذه
الدعوى فلم يلتفت اليهم وكالسخاوة في الغاية حتى انه تعالى عاتبه
عليها فقال ولا تبسطها كل البسط وكالشجاعة في الغاية الى حد لم يفر
قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ولهذا قال البراء كنا و
الله اذا احمر البأس نتقي به وان الشجاع منا الذي يحاذي به يعني
النبي وهذا يدل على انه كان قوي القلب جدا بمواعد الله تعالى بقوله تعالى
والله يعصمك من الناس ونحوه وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع
الخطباء من العرب العرباء كما قال اوتيت جوامع الكلم و
كالاصرار على دعوى النبوة مع ما يرى من المتاعب والمشاق كما قال
عم ما اوذي نبي مثل ما اوذيت فانه لم يظهر في عزمه فتور ولا في
اصراره قصور ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ومعلوم ان المزور
لا يمكن ان يكون كذلك وكالترفع عن الاغنياء واهل الثروة
والتواضع مع الفقراء والمساكين لا يكون اجمع الا للانبياء
اذ لم يتفق لاحد من الخلق اجتماع هذه الصفات في ذاته فكان
اجتماعها في ذاته من اعظم المعجزات واقوى الدلالات على نبوته

وقالت

وقالت البراهمة لا حاجة الى بعثة الرسل لان
ما جاء به الرسول ان حسنه العقل فلا حاجة فيه الى الرسول
لان كل ما حسنه العقل فمقبول سواء ورد به الرسول او لا
وان قبحه العقل فكذلك لان كل ما قبحه العقل فمردود سواء ورد
به الرسول او لا وان لم يعلم حسنه ولا قبحه بل توقف فيه فكذلك
لان ما توقف العقل فيه فيستحسن عند الحاجة اليه للانتفاع به لما تقرر
في العقول ان كل ما ينتفع به الانسان وكان ضروريا كالتنفس
مثلا كان الانتفاع به حسنا والا يلزم تكليف ما لا يطاق وانه لا يليق
بالحكمة ويستقبح الانتفاع به عند الاستغناء عن الانتفاع به
لما تقرر ايضا في العقول ان ما لا يكون في محل الحاجة فيقبح الانتفاع
به لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا واذا كان كذلك
فاذن في العقل مندوحة وبد عن النبي قلنا الجواب عنه من وجهين
الاول انا لا نسلم عدم الاحتياج الى بعثتهم بل للبعثة فوايد لا تحصى منها
ان تقرر الحجج ويؤكدها بالنقل في الامور التي يجزم العقل بها بواسطة
الحجج ويزيل الشبه التي يصعب دفعها وان يرشدنا الى تجويز ما توقف

العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
فان العقل لا يجزم بذلك بل تردد فيه فالنبي اذا اخبر عنه بالوقوع
جزمنا به ومنها ان يبين حسن ما توقف العقل في حسنه وقبحه
كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك حسنه
اذ من حيث انه تصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه قبيح ومن حيث
انه ربما يؤدي تركها الى التعذيب حسن فاذا احسنه النبي عم عرفنا
حسنه ومنها تفصيل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية
الطاعة وكميتها وكيفيتها على التفصيل وبه ينقطع عذر المكلف
من كل الوجوه على ما قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بحجة وهي انه وان كان اصل
الطاعة في العقل واجبا لكنه تعالى ان خلقنا للعبادة فيجب ان
يبينها لنا انها ما هي وكم هي وكيف هي فلما فصلها النبي عم وبينها
اندفعت هذه الحجة ومنها ان يعين النبي وظايف الطاعات والعبادات
المذكرة للمعبود المكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري
مجراها لاجل استحفاظ تذكر المعبود ويبين ايضا الطاعات الغير

المذكرة

المذكرة للمعبود كالزكوات وصلة الرحم والبر الى الوالدين
وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحيوة النوع كما عرفت
في صدر هذا الكتاب ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية في
المعيشة كالغزل والنسج والخياطة والبناء والفلاحة والخبز
والطحن وغيرها والصناعات النافعة المكملة لامر المعاش وتلك
اما نافعة في الحروب كصنعة الزرد كما قال في داود عليه السلام
وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من باسكم الآية او في البحار كما
قال في نوح عم واصنع الفلك باعيننا او في غيرها ومعلوم ان
توقف هذه الصناعات على استخراجها بالتجربة ضرر عظيم فوجب بعثة
الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية المخلوقة في الارض
من كونها نافعة في بعض الامراض ضارة في بعضها الى غير ذلك من
فوايد الادوية مما هو مذكور في الكتب الطبية تعلما بلا تعب وخطر
فان التجربة فيها كثيرا ما تفضي الى الهلاك وان يعلم خصايص الكواكب
الثابتة والسيارة واحوالها كما يعرفها المنجمون فان تلك لا يحصل
العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار لان العلم التجربي

بذلك انما يحصل بعد تكرار الادوار والاعمار البشرية لا يمكن
ان تفي بها الوجه الثاني سلمنا ان العقل في الجملة كاف
في العلم بحسن الاشياء وقبحها بان يعلم ذلك الحسن والقبح الكامل من
العقول لكن جميع العقول غير كامل بل هي متفاوتة في الكمال والكامل
نادر فلا بد للناس من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب
عقولهم ولهذا قال النبي عم كلم الناس على قدر عقولهم قالت
قالت اليهود لو كان محمد عم نبيا لكان صادقا في جميع اقواله
لكنه ليس كذلك لان من اقواله ان شريعة موسى منسوخة
وذلك باطل لانه لا يخلو اما ان يكون مبيّنا في شرع موسى عم انه
سينسخ او لا يكون مبيّنا فان كان مبينا لزم ان يكون
معلوما للامة واذا كان كذلك كان العلم بكون شرعه منسوخا
مساويا للعلم باصل شرعه واذا كان كذلك لزم ان يتواتر نسخه
ويشتهر كما تواتر اصل دينه لكنه ليس كذلك لانه لو كان متواترا
لما امكن لليهود انكاره وقد انكروه وان لم يكن مبيّنا في شرعه
انه سينسخ فان كان في شرعه ما يدل على دوام شرعه امتنع نسخ شرعه

والالزام

والالزام الكذب وجواز نسخ شريعة محمد عم والتاليان باطلان
اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام عليكم وان لم يكن في شرعه
ما يدل على النسخ ولا على التابيد لم يكن شرعه فلم يثبت العمل
بمقتضى شرعه غير مرة لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة
وشرع موسى ليس كذلك لان التكاليف المبيّنة في شرعه كانت
متوجهة على الخلق بذلك الشرع الى زمان عيسى عم اتفاقا فعلم
بان شرع موسى عم غير منسوخ فلا يثبت نبوة محمد صلعم وهو
المطلوب قلنا في الجواب عنه انا نختار القسم الاول وهو انه
كان في شرع موسى عم ما يشعر بنسخه قطعا قوله لو كان كذلك لوجب
ان يتواتر ذلك كما تواتر اصل دينه قلنا لا نم ذلك بل انما لم يتواتر
اصل الدين اذ لم يتوفر الدواعي على نقله توفرها على نقل اصل الدين
او كان في شرعه ما يدل على الدوام ظاهرا لا قطعا فلا يمتنع النسخ
لجواز ان يكون المراد غير الظاهر وانما ذكره بلفظ التابيد ليدل
على طول المكث ولئلا يضعف اعتقاد الامة فانهم لو اعتقدوا
نسخه لما كان اهتمامهم به كاهتمامهم اذا اعتقدوا دوامه وفي هذا

توفر الدواعي عبارة عن اقتضاء الموجب

الجواب الاخير نظرا اذ هذا الاحتمال قايم في شرع محمد عم الرابع

البحث الرابع في عصمة الانبياء وسيجي تفسيرها اتفق الجمهور

على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي وان تمكنوا منه و

الفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم الكفر لانهم جوزوا عليهم المعاصي

واعتقدوا ان كل معصية كفر وقوم اخرون جوزوا عليهم اظهار

كلمة الكفر عند الخوف من القتل علي الاصرار على الايمان بل اوجبوا ذلك

لان عدم اظهار الكفر ح يوجب القاء النفس في التهلكة والقاء

النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة

ومنع هذا القول بانه لو جاز اظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان

اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت

يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز اظهار الكفر وقت اظهار

الدعوة يؤدي الى اخفاء الدين بالكلية وذلك باطل بالضرورة والحشوية

جوزوا على الانبياء الاقدام على الكباير وقوم منعوا عن تعمدها اي

لم يجوزوا على الانبياء القصد علي الاقدام على الكباير وجوزوا تعمد الصغاير

عليهم واصحاب المصل اي الاشاعرة لم يجوزوا الكباير عليهم مطلقا اي

لا عمدا ولا سهوا وجوزوا الصغاير عليهم سهوا لا عمدا لنا على ابطال

ما عدا مذهبنا وهو انه لو صدر عن الانبياء كفر او كبيرة يلزم امور

ستة الاول وجوب اتباعهم في ذلك لقوله تعالى واتبعوه

امرنا باتباع الرسول اذا الضمير يرجع اليه والامر للوجوب واذا

كان كذلك يلزم ان نكون مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل

اجماعا وفيه نظر فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر

عنهم في غير حال التقية وعدم جواز الكبيرة عمدا اذ الامر بالاتباع

لا يدل الا على الاتيان بالمامور به على الوجه الذي صدر عن المتبوع

وذلك يقتضي ان يجوز علينا الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما

جايز اتفاقا والثاني يلزم كون الانبياء معذبين بذلك اشد العذاب

لان من كان اكمل كان صدور النقيصة عنه افحش فيكون استحقاقه

للذم اشد ويؤكد امران الاول ما اوعد الله نساء النبي بقوله يا

نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة

مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تعالى زاد

في حدود الاحرار فان حد الحر ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب

الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل باشناعها ولا

دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة

تمتنع الكبيرة وان تاب منها لان صدور

الكبيرة يوجب النفرة وهي تمنع عن

اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم

من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم

مطلقا اي سواء كان ذنبا لهم او لم يكن

كعهر الامهات اي كونها زانيات

والفجور في الاباء ودناءتهم و

واسترذالهم وقالت الروافض

لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا

ولا سهوا ولا خطاء في التاويل

بل هم مبرؤون عنها باسرها قبل

الوحي فكيف بعد الوحي ٥

شرح مواقف للسيد

وزيادة الحد الا لزيادة الكمال في نشايه عرم وفي الاحوار واذا كان
كذلك فح يكون صدور الذنب عنهم افحش من صدوره عن
عصاة الامة واذا كان كذلك كان حالهم في استحقاق الذم العاجل
والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة لكن ذلك باطل
اجماعا وفيه نظر فانه انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم
دون عذر والذنب عمدا والثالث يلزم كون الانبياء ح
من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا
كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان
حزب الشيطان هم الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر
عرفته والرابع يلزم ان لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين ح و
الفاسق لا تقبل شهادته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
لكنهم مقبولوا الشهادة والا لكانوا ادنى حالا من عدول الامة
وفيه النظر المذكور والخامس يلزم ان يستوجبوا الذم والايذاء
لوجوب زجرهم ح اذ الدلايل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء وايذاؤهم غير جايز لقوله تعالى

ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنوا في الدنيا والاخرة وفيه
ايضا النظر المذكور والسادس يلزم ان ينعزلوا عن النبوة
ح لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال
عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال
الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه ايضا ما في اخواته لا نسلم
المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم من النظر المذكور هو عهد الامامة لقوله
تعالى في صدر الاية خطابا لابرهيم عم اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فعلم بان الكلام في الامامة
لا في عهد النبوة فيكون المراد عهد الامامة قلنا لا نم ذلك
اي لا نا نقول فان المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك ثم انه وان سلم
ان المراد بذلك العهد عهد الامامة فعهد النبوة اولى بان لا يصل
الى الظالم لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة واذا
ثبت الملازمة بين جواز صدور الكفر والمعاصي عنهم وبين
التوالي الستة وثبت بطلان التوالي ثبت المدعى وهو امتناع
صدور الكفر والمعاصي عنهم   واما قوله تعالى   عورض الدلايل

يمكن ان يجاب عن الاية الثانية بانه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان بان احدهما متقدمة على الاخرى
شرح مواقف

الداله على عدم جواز صدور الكفر والذنب عن الانبياء بوجوه
منها قوله تعالى لمحمد عم عفى الله عنك لم اذنت لهم وقوله ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان هاتين الايتين تدلان
على صدور الذنب عنه اما الاول فلان العفو تدل على تقدم
الذنب واما الثانى فظاهر والجواب ان الذنب في هاتين
الايتين محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات
المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها
واقعة ادم عم فان ادم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه
المعصية لقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فيجوز صدور المعصية
عن الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت قبل
نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حال الواقعة نبيا
لوجب ان يكون له امة ضرورة لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة
الثانى قوله تعالى ثم اجتباه ربه يدل على ان الاجتباء وهو
الباس خلعة النبوة كان متاخرا عن الواقعة لان كلمة ثم
للتراخى ومنها قول ابرهيم عم اشارة الى الكوكب هذا ربى

فان ابرهيم نبى اتفاقا وقد تلفظ بكلمة الكفر فيجوز صدور الكفر
عن الانبياء والجواب عنه ان ابرهيم ذكر هذا على سبيل
الفرض ليبطله كالواحد منا اذا اراد ان يبطل امرا فيفرضه
ثم يلزم عليه محالا وايضا قال بل فعله كبيرهم وهذا كذب فيجوز
صدور الكذب عن الانبياء والجواب عنه من وجهين الاول
ان ابرهيم لم يكن قاصدا لاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا
بل قصد تنفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ومثاله ما لو قال
صاحبك وهو امى وقد كتبت كتابا بالخط حسن وانت مشهور
به انت كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك
بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لا نفيه عن نفسك
فكذا ههنا الثانى ان ابرهيم عم اسند الفعل الى السبب
الباعث لان تعظيم الكفار للصنم حمله على ذلك والفعل كما
يسند الى مباشره فقد يسند الى الباعث عليه وايضا نظر
فى علم النجوم ليعلم حاله من تاثيرات النجوم لقوله تعالى فنظر
نظرة فى النجوم والنظر فى علم النجوم لذلك حرام فيكون ابرهيم

مرتكبا للحرام والجواب عنه ان نظره في النجوم كان للاستدلال
به على حكمة صانعه والتعرف عن مصنوعاته وهو من اعظم الطاعات
ولهذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات بقوله الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في
خلق السموات والارض الاية وايضا قوله اني سقيم كذب اذ لم
يكن ح سقيما والكذب كبيرة فيكون الكبيرة صادرة عن
الانبياء والجواب ان ابرهيم لعله كان في تلك الحالة سقيما او
علم انه سيصير سقيما فاخبر عن سقم حالي او سقم متوقع استقبالي
وذلك جائز فلا كذب ومنها اخفاء يوسف عم حريته عند بيعه فان
ذلك يدل على كتمان الحق وكتمان الحق ذنب فيجوز صدور
الذنب عن الانبياء لكون يوسف نبيا اتفاقا والجواب عنه
ان يوسف انما كتم حريته ولم يبينها لاشعاره بقتل الاخوة
اياه اذا اظهر ذلك وذلك جائز اذ كان قبل نبوته وايضا هم
بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها والهم بالزنا ذنب
فجاز صدور الذنب عن الانبياء والجواب عنه ان ذلك الهم

جبلي

جبلي وذلك لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال
خصوصا في عنفوان الشباب وتلك محمودة اذ عدمها في
الرجال يدل على العنة وهي النقيصة ولم يكن ذلك اختياريا
حتى يكون مذموما وايضا جعل سقايته في رحل اخيه ليتهمه
بالسرقة وذلك خيانة والخيانة حرام والجواب عنه ان
ذلك كان بموافقة اخيه ليحبسه عنده فلم يكن خيانة ومنها ما صدر
من اخوته من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف
فان كلها كبائر مع كونهم انبياء والجواب عنه لا نم انهم
انبياء وان سلم انهم انبياء لم يكن ذلك حال نبوتهم بل قبلها
ومنها قصة داود عم مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه
ليزني مع امراته كما قال تعالى على لسان الملائكة تعريضا لداود
بانه قد طمع في زوجة اخيه ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل منهما
كبيرة فدل ذلك على جواز الكبيرة على الانبياء لكون داود عم
نبيا اتفاقا والجواب عنه ان تلك القصة لم يثبت صحتها على الوجه

المشهور لان داود عم انما طمع في نكاح زوجة اخيه بعد سماعه
قتل اخيه فلهذا القدر عوتب عليه لانه دليل على انه لم يغتم
بموت اخيه ولان ما هو المذكور في القران يحتمل ان يكون المراد
منه غير هذه القصة المشهورة اذ قال بعض المفسرين في تفسير هذه
الاية وهي قوله تعالى هل اتيك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود الاية ان جماعة تسوروا قصره ليقتلوه
فلما راهم داود خاف لما تقرر في العرف انه لا يتسور دور
الملوك من غير اذنهم وهو المراد من قوله ففزع منهم فلما راوه مستيقظا
خافوا من فعلتهم فاخترعوا خصومة لا اصل لها ليزعم انهم انما
قصدوه لاجلها دون ما توهمه وهو المراد من قوله تعالى قالوا
لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض ثم ادعى احدهم على الاخر
ما لا كما قال تعالى حكاية عن دعويهم ان هذا اخي له تسع وتسعون
نعجة ولي نعجة الاية فقال داود في جوابهم لقد ظلمك بسؤال نعجتك
الى نعاجه وحمل الاية على هذه اولى لان الملائكة ما ظلم بعضهم على
بعض فيكون ذلك كذبا وحمل النعجة على النساء مجاز والاصل عدم

صدور الكذب عن الملائكة وارتكاب المجاز واما هاهنا فلم
يلزم الا الحاق الكذب بتلك اللصوص وهو جايز فان قلت
قوله تعالى بعد هذا فظن داود انما فتناه يوهم الابتلاء
وقوله فاستغفر ربه يوهم صدور الذنب منه قلت معنى فتناه
امتحناه والامتحان انما كان لينظر انه هل ينتقم منهم او يعفو
عنهم والاستغفار انما كان لهم لا لنفسه وذلك غاية الحلم و
الكرم فلا يكون منافيا لما ذكرنا فان قلت قوله فغفرنا له ينافي
ما ذكرتم اذ لو كان الاستغفار لهم لوجب ان يقول فغفرنا
لهم قلنا يحتمل ان يكون المراد فغفرنا له اي لحرمته او لشفاعته
فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فهذا غاية ما يقال
في هذا الموضع ما ذكرنا من الابحاث
انما كان فيما هو بعد الوحي واما قبل الوحي فالاكثرون لم يجوزوا
الكفر عليهم لانه لو جاز عليهم لوقع لكنه لم يقع وفيه نظر ولم يجوزوا
ايضا افشاء الذنب والاصرار عليه بحيث يصيرون مشهورين بالعصيان
لئلا تزول عن النبي الثقة والاعتماد بالكلية وجوزوا الذنب

عليهم على سبيل الندرة بحيث يتوبون ويشتهر حالهم بالصلاح
والدليل عليه قصة اخوة يوسف ان سلم انهم انبياء واما الروافض
فقد اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء كان
صغيرة او كبيرة قبل الوحي وبعده لان الامام واجب العصمة
كما سيجيء فالنبي اولى   تنبيه   هذا تنبيه على معنى العصمة المراد
منها عند ذوي النهى ملكة نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور و
يتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
لان العفة متى حصلت في جوهر النفس ثم انضاف اليها العلم التام
بما في المعصية من الشقاوة وبما في الطاعة من السعادة صار
ذلك العلم مقتضيا لرسوخها في النفس فتصير ملكة وتاكد هذه
الملكة في الانبياء بشيئين احدهما بتتابع الوحي والبيان من الله
تعالى على تذكر ذلك العلم وثانيهما بالاعتراض على ما يصدر من
النبي سهوا وبالعتاب على ترك الاولى بان يعاتب عليه ولا
يترك مهملا بل تضيق الامر فيه عليه لانه متى رسخت في النفس العفة
ثم انضم اليها الوحي المتتابع بتذكره صار آكد واذا انضم اليها خوف

المؤاخذة

المؤاخذة على القدر القليل صار اشد تاكيدا لذلك الاحتراز ضرورة
فيلزم تاكد حقيقة العصمة وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع صدور
الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه ومنع هذا القول اي العصمة بوجهين
احدهما عقلي والاخر نقلي اما الوجه العقلي فهو انه لو كان تعريف
العصمة ما ذكرتم لما استحق المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار
له في ذلك ولامتنع تكليفه بشيء من الاوامر والنواهي لذلك
واما الوجه النقلي فقوله تعالى خطابا للنبي قل انما انا بشر مثلكم
فانه يدل على انه يجب ان يكون النبي ايضا قادرا على ارتكاب
المعاصي كما انا قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق المثلية
وقوله ايضا خطابا له ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
يدل على ان ثبات النبي عم على العفة لم يكن لذاته بل بتثبيت
الله تعالى اياه والا لمال الى العصيان   الخامس
البحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل
الانبياء على الملائكة اكثر اصحاب المصر اي الاشاعرة والشيعة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله

الحليمي من الاشاعرة فان مولاء ذهبوا الى ان الملائكة العلوية
افضل من الانبياء احتج الاولون القائلون بتفضيل
الانبياء على الملائكة بوجوه اربعة الاول انه تعالى امر الملائكة
بسجود ادم عليه السلام لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
لادم فيكون ادم افضل من الملائكة اذ لو كانت الملائكة
افضل منه لكان امر الملائكة بسجود ادم امر الخدمة الافضل
للمفضول وهو باطل اذ الحكيم لا يامر الافضل بخدمة المفضول
الثاني ان ادم عم كان اعلم من الملائكة لان ادم كان يعلم
الاسماء لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دون الملائكة فان
الله تعالى سال الاسماء منهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فيكون ادم
اعلم منهم فيكون افضل لان الاعلم افضل لقوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر اشق
لوجهين الاول ان طاعة البشر انما تصدر منهم مع الموانع والصوارف
عنها من الشهوة والغضب والوسوسة دون الملك فان طاعة الملك جبلية
ذاتية فيكون طاعة البشر اشق الثاني ان طاعة البشر تكليفية

مستنبط

مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول
والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة الشيء اشق من
التمسك بالنص فثبت ان طاعة البشر اشق واذا كانت اشق
فيكون افضل لقوله عم افضل العبادات احمزها اي اشقها
الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وآل ابرهيم وآل
عمران على العالمين والعالم اسم ما سوى الله فيكون معنى الاية
ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على كل المخلوقات
ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابرهيم وال عمران للاجماع
على عدم افضليتهم فيبقى معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء
افضل من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء
افضل من الملائكة وهو المطلوب واحتج
الاخرون القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء بوجوه ستة
الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان قولهم

فلان لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان واستقباح
عكسه والجواب عنه لا نم ان هذا السياق يدل على افضلية
الملايكة بل يدل على ان ما جعلتم علة للاستنكاف وهو حصول
المسيح من غير اب حاصله في الملك اكثر لانه حصل من غير
اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا ان كان علة
الاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن
ما ذكرتم لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى عم لا من محمد صلعم
فان الافضل من المفضول لا يجب ان يكون افضل من الافضل
الثاني اطراد تقديم ذكرهم في القران على ذكر الانبياء يدل على افضليتهم
والجواب عنه انه انما يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الاعلى
الى الادنى اما لو رتب على العكس لم يلزم ذلك وايضا منقوض
بالاية السابقة فانه قدم المسيح على الملايكة الثالث قوله تعالى
في صفة الملايكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم
استكبار الملايكة عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر
عنها ولا يناسب هذا الاستدلال ما لم يثبت تفضيل الملايكة فان السلطان

اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك
لا يستكبرون عن طاعتي فمن هولاء المساكين والجواب عنه
انه لم لا يجوز ان يكون المراد مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي
فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح لم يلزم الا ان يكون
الملك اقوى من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم اذ المراد بالافضل هو
هذا لا غير الرابع قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان حال الملك اشرف وقوله تعالى
خطابا لادم مع زوجته وما نهاكما ربكما عن تلكما الشجرة الا ان
تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم والجواب عن الاول
انا لا نم ان قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك يدل على افضلية
الملك بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل
قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي وعن الاية الثانية انها لا
تدل على تفضيل الملايكة على ادم مطلقا اذ لا يدل عليه الا عند مخاطبة
ابليس دون حال الاجتباء الخامس الملك معلم النبي لقوله تعالى في
شان محمد عم علمه شديد القوى اى جبريل عم والملك رسول

يوحى الى النبي عم لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك فيكون
افضل من النبي اذ المعلم افضل من المتعلم وهو ظاهر وكذا الرسول
افضل من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة الى امته والجواب
عنه ان المعلم افضل من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية
مطلقا ولانم ان الرسول افضل من المرسل اليه فالقياس على
النبي بالنسبة الى امته باطل اذ الفرق ظاهر وهو ان السلطان
اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما عليه فذلك الشخص
افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى شخص للاعلام فجاز
ان يكون ذلك الشخص افضل منه كما اذا ارسل الملك غلاما الى الوزير
اليه السادس هو ان الملائكة ارواح مبراة عن الرذايل والافات
والنظرية لكون علومهم فعلية كلية فطرية امنة من الغلط بخلاف علوم
البشر وعن الرذايل والافات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة
والغضب الذي هو منشاء الاخلاق الذميمة دون البشر وهو ظاهر
والملائكة مطلعة على اسرار الغيب لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الحادثة
دون البشر والملائكة قوية على الافعال العجيبة كالسحاب والزلازل

القوية من غير فتور واكلال قوة بخلاف البشر والملائكة سابقة
على البشر في الخيرات لان نظام العالم من الازل الى الابد مربوط
بهم بخلاف البشر والملائكة مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وعاكفة على
العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
بخلاف البشر والجواب عنه ان براءتهما من الرذايل النظرية
والعملية واطلاعها على الغيب انما يصح ان لو كان المراد بالملائكة
العقول كما ذهب اليه الحكماء وهي غير موجودة كما هو مذهب
المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انهم افضل
من الانبياء ام لا واما قوتهم على الافعال القوية فلا يدل على الافضلية
التي هي عبارة عن كثرة الثواب كما عرفت واما ارتباط نظام
العالم بهم فايضا يتعلق بالعقول دون ما نحن فيه واما طاعتهم
وان كانت اوفر لكن ليس لهم من ذلك مشقة لكونهم مجبولين
عليها فيكون طاعة البشر افضل لما عرفت السادس
البحث السادس في كرامات الاولياء انكرها جميع المعتزلة الا ابا

الحسين البصري فانه قايل بها والاستاد ابو اسحق الاسفرايني من
الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله والاستاد
مرفوع على المعتزلة واما ساير الاشاعرة فيثبتونها لنا على جواز
الكرامات هو انها لو لم يجز لم يقع لكنها وقعت لوجوه الاول قصة
آصف فان احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهر
امر خارق للعادة وهو ليس نبيا اتفاقا فيكون من باب
الكرامات الثاني قصة مريم فان حبلها من غير الذكر وحضور
الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كا
من الانبياء فوقوع هذه الوقايع من كرامات الاولياء الثالث
قصة اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلاثمائة سنين
وازيد حيا من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فيكون هذا من
باب الكرامات واحتج المنكرون على عدم جوازها بان خوارق
العادات لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لصدورها عنهما
قلنا في الجواب عنه لا نم التباس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي عن غيره
بالتحدي ودعوى النبوة فان الكرامات عبارة عن خوارق العادات

التي لا تكون

التي لا تكون مع الدعوى والتحدي

الباب الثاني في الحشر

الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار والثواب
والعقاب والعفو والشفاعة وساير السمعيات بما هو مذكور
في هذا الباب سوى البحث الثامن فانه انما اورده في هذا الباب
لان عادة القوم انما جرت بسلكه في سلك هذه السمعيات
وفي هذا الباب مباحث الاول في اعادة المعدوم اعادة
المعدوم جائزة خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين من المعتزلة
والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني
لنا على جوازها هو ان المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه
فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من لوازم ذاته وح يلزم
ان لا يوجد اصلا لان الامتناع لا ينفك عن ذاته وح يمتنع
وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع لشيء من عوارضه المفارقة
فيكون ممتنعا للغير يمكن ارتفاعه وكل ما يمتنع كذا فيمكن وجوده
عند ارتفاع ذلك الغير المقتضي لامتناع وجوده وبالنظر الى
ذاته من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب
اذ لا ندعي الا امكان وجوده وفيه نظر لانا نختار انه يمتنع لذاته

اولشئ من لوازم ذاته قوله وجب ان يمتنع ابتداء قلنا لانم ذلك
لانه لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده الاول
واحتجوا والمنكرون لامكان العود احتجوا على امتناعه
بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لانه لم يبق له ماهية ولا
هوية فلا لحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بالامكان
يجب ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم
لم يتميز المعاد حال عوده عن مثله المبتداء معه اي يستلزم
التباسه بمثله الذي كان موجودا معه في الوجود الاول وذلك
يستلزم عدم الامتياز بين الاشخاص وانه محال الثالث
هو انه لو امكن اعادة المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة
[لان المعاد انما يكون معادا بعينه]
الوقت المبتداء فيه لان ذلك الوقت من جميع عوارضه و
امكن ايضا اعادته في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه
وقوع وجوده في ذلك الوقت واذا امكن اعادة وقته الاول
وامكن اعادته في ذلك الوقت فلو وقع يلزم ان يكون مبتداء
لانه موجود في عين وقته الاول ومعادا لان المفروض ذلك وكون

الشئ

الشئ الواحد مبتداء ومعادا معا محال والجواب عن الوجه الاول
ان قولكم المعدوم لا لحكم عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم عليه فالمحكوم
عليه بهذا الحكم ان كان ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم
[وهو جواز العود]
من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت وفيه نظر وايضا
قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على
ما لم يوجد بعد كما يحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يصير عالما فانه
صحيح مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم
على الممتنع كالحكم على شريك الاله بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت
المحكوم عليه وكذا منقوض بنفس العدم فانه يحكم عليه بانه مقابل
للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل هو انكم ان اردتم
بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت
الخارجي فممنوع وسنده النقوض الثلاثة وان اردتم به الثبوت
الذهني فذلك حاصل فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين
فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا الامتياز
بينهما كبيضتين متساويتين في القدر ومتشابهتين في اللون

اذا اخرجت احديهما بعد الاخرى اذ لو لم تتميز احديهما عن
الاخرى بالتشخص وليسا بمتميزين بالماهية لاشتراكهما في تمام الماهية
فهما لم يكونا مثلين بل يكون احدهما عين الاخرى هذا خلف
واذا كانا متميزين بالتشخص وكانا امتازا في الوجود الاول فكذلك
يمتازان في الوجود الثاني من غير لزوم محال والتحقيق في ذلك
ان المثل يقال لما يساوي في الماهية ولما يساوي في الشكل فان اريد
بالمثل المفسر بالتفسير الاول فلانم عدم الامتياز لان زيدا وعمرا
مثلان مع تحقق الامتياز بينهما بالتشخص وان اريد به المفسر بالتفسير
الثاني فلانم انه كان واقعا في الوجود الاول والا لزم عدم الامتياز
من الاثنين وعن الوجه الثالث هو انا لانم انه لو امكن اعادة
وقته الاول لكان مبتدا اذ اعادة ذلك الوقت لا يستلزم
كونه مبتدا فان كون الشيء مبتدا امر يعرض للشيء باعتبار وذلك
الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهو غير موجود في المعاد
اذ هو مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ما ذكرتم وفيه
نظر لان ذلك الاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع

عوارضه

في الكل

بينهما بالتشخص ح

عوارضه الثاني في حشر الاجساد البحث الثاني في
حشر الاجساد اجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها
وتفرق اجزائها لان الاحياء ممكن عقلا والصادق اخبر عنه
وكل ما هو كذلك فهو حق والا لم يكن الصادق صادقا فيكون
القول بالمعاد حقا اما الاول وهو ان الاحياء ممكن عقلا
فلان الامكان بالنظر الى قابلية المحل حاصل لان اجزاء الميت
قابلة للجمع على الوجه المخصوص وقابلة للحيوة لانها لو لم تقبلها
لم تتصف بها في الوجود الاول لكنها اتصفت بها فتكون الاجزاء
قابلة لها وبالنظر الى قادرية الفاعل ايضا حاصل لان الله تعالى
عالم باعيان اجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق من انه تعالى
عالم بكل المعلومات وقادر على جميعها وايجاد الحيوة فيها لما عرفت
من ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فثبت ان احياء
الابدان ممكن واما الثاني وهو اخبار الصادق عنه فلانه ثبت
بالتواتر انه عم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه الاشارة
في الكتاب الالهي جوابا عن قول منكري ومن يحيي العظام وهي رميم

الاعادة والجزاء

حيث قال عز وعلا قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم اي عالم بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثاني وهو
الاعادة او الخلق يكون بمعنى المخلوق ومعناه انه عالم بكل مخلوق
ومن جملته الاجزاء فيكون عالما بها   قيل لو اكل الانسان
عارض منكرو البعث الدليل المذكور على حقيته بوجهين
الاول ما قيل من انه لو اكل انسان انسانا اخر وصار جزءا
من الآكل فالجزء المأكول اما ان يعاد في الآكل فقط او في المأكول
منه فقط اذ جعله جزء البدنين معا محال وايا ما كان فلا
يعود احدهما بتمامه الثاني المقصود من البعث اما ايلام
المبعوث او التذاذه او دفع الالم عنه وكل منها باطل فالقول
بالبعث باطل وانما قلنا ان كلا منها باطل اما الاول وهو الايلام
فهو لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان بلا فائدة سفه وعبث
وهو في حقه تعالى محال واما الثاني وهو الالتذاذ فمحال وجوده
لان كل ما نتخيل في عالمنا انه لذة فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء
فان اكل الطعام ليس بلذة بل هو دفع الم الجوع وكذا الكلام في

الشرب والنكاح وغيرهما من اللذات وح لا يحصل الالتذاذ
والثالث وهو دفع الالم فهو ايضا لا يجوز ان يكون مقصودا
لان الابقاء على العدم يكفي في دفع الالم فيضيع البعث
واجيب عن الاول   الجواب عن الوجه الاول موقوف
على مقدمة وهو ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول
عمره الى اخره وهي الانسان حقيقة ولا يقع فيها التفاوت
مدة حيوته واجزاء فضلية وهو ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوت
فيه فان السمين قد يهزل وبالعكس وحقيقته باقية في الحالتين
اذا عرفت هذا فنقول المعاد من كل واحد من الانسانين
اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان فان تلك الاجزاء هي
الباقية من اول عمر الانسان الى اخره وهي الحاضرة لنفس الانسان
حتى في السكر والنوم واما الهيكل المتبدل بالسمن والهزال
وغيرهما من عوارض البدن الذي يغفل عنه الانسان في اكثر
الاحوال فانه لا يعاد اذ لا مدخل له في الانسانية واذا كان
كذلك فالجزء المأكول جزء اصلي من الانسان المأكول منه فضل

من المغتذى وهو الآكل فاذا اعيد فلا تعاد ذلك الجزء في
الآكل ويعاد في المأكول منه وح لا يلزم ان لا يكون احدهما معادا
بتمامه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء المأكول جزءا اصليا
من كل منهما وهو ليس كذلك وعن الوجه الثاني انا لا نم الحصر
فان فعله تعالى لا يستدعي غرضا لما عرفت وان سلم ان فعله يستدعي
غرضا فلم لا يجوز ان يكون المقصود هو الالتذاذ قوله لان كل لذة
في الدنيا فهو دفع الالم قلنا لا نم والاستقراء الدال عليه ممنوع
فان الاستقراء انما يفيد ان لو كان تاما وهو ممنوع لجواز
ان يكون في الدنيا لذة لا يكون هي دفع الم ونحن لا نعرفها
ان سلم ان لذات الدنيا كلها كذلك لكن لم قلتم بان لذات
الاخرة تكون كذلك لم لا يجوز ان يكون لذات الله تعالى المخلوقة
في الاخرة مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة وح
لا يلزم من كون لذات الدنيا دفع الالام ان يكون لذات الاخرة
كذلك تنبيه هذا تنبيه على ان القول بالمعاد البدني
ليس موقوفا على اعادة المعدوم لانه لم تثبت بدليل عقلي او نقلي
جوازه

انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها وذهب بعض الى ذلك متمسكا
بان الاجزاء شيء وكل شيء يعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
اذ الهلاك هو الفناء ينتج ان الاجزاء تفنى وهو المطلوب وهذا
التمسك ضعيف لان الهلاك ليس هو الفناء بل هو عبارة
عن اخراج الشيء عن حيز الانتفاع فهلاك الاشياء هو تفرق
اجزائها لا اعدامها واليه الاشارة بقوله فان التفرق ايضا
هلاك الثالث في الجنة البحث الثالث في جواز وجود
الجنة والنار قالت النفاة اي نفاة وجود الجنة والنار
ان الجنة والنار غير موجودتين لانهما لو كانتا موجودتين
فاما ان تكونا في هذا العالم الذي نحن فيه او في عالم اخر فان كانتا
في هذا العالم فتكونان اما في عالم الافلاك وهو باطل لان الحدائق
التي تجري فيها الانهار والبوادي التي فيها النيران في الافلاك
تقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وذلك
باطل لان الافلاك لا تقبل الخرق ولا تخالط مع شيء من الفاسدات
واما في عالم العناصر اعني ما دون فلك القمر وهو ايضا باطل اذ

ونحن ايضا قائلون بالتفرقة

انه تعالى

لو كان كذلك لكان الحشر ايضا في هذا العالم ضرورة ولو كان
كذلك لكان الحشر تناسخا لانه تعلق النفس ببدن بعد ان
فارقت بدنا آخر والتناسخ باطل وان كان في عالم آخر
فهو ايضا باطل لوجهين الاول ان هذا العالم كري لما بينا ان
الافلاك وكليات العناصر لبساطتها كذلك فلو فرض عالم
آخر لكان كريا ايضا اذ يكون فيه جهة الفوق والسفل وتحدد ان
الجسم كري بسيط كما ذكرنا في اثبات محدد جهات هذا
العالم وح حصل بينهما خلاء اما العدم تماسهما او لتماسهما على
نقطة واحدة الثاني ان العالم الثاني لو حصل فيه الجنة والنار
لحصل فيه العناصر ضرورة بحيث يكون كل عنصر ساكنا في حيز معين
ولو حصل العناصر فيه كذلك لكانت متماثلة لهذه العناصر والا
لم يكن عناصر واذا كانت متماثلة لهذه العناصر يكون مائلة الى
احيازها من العناصر ومقتضية للحركة اليها لكونها متماثلة لهذه
العناصر فسكونها في احيازها في ذلك العالم ان كان طبعا لم يكن
من الاحياز احيازا طبيعية لها وانه ينافي التماثل وان كان قسرا
فسكونها ثمه قسرا دايما ينافي كون تلك الاحياز حيزا طبيعيا
لها وكلاهما محالان والجواب والجواب عنه انه لم لا يجوز
ان يكون الجنة في هذا العالم وتكون في الافلاك كما قيل الجنة
في السماء السابعة لان الجنة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى والسدرة في السماء السابعة
ولقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن وذلك لان العرش هو
الفلك الثامن عند المتقدمين وح يكون الجنة تحته اذ لا حائل
بينهما فيكون في السماء السابعة قوله لو كان الجنة في الافلاك
يلزم الخرق وهو مستحيل على الافلاك قلنا امتناع الخرق على
الافلاك ممنوع كما عرفت ولم لا يجوز ان يكون النار في هذا
العالم ويكون تحت الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر
تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ
هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنها المعاد ان كان
البدن معادا بعينه او بدنها المولف من اجزائه الاصلية
ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا وح لا يلزم

ما ذكرتموه سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكونا في عالم اخر قوله لان ذلك
العالم يكون ايضا كريا قلنا لا نم ان الجسم المحيط بذلك العالم
يكون بسيطا ولو كان بسيطا فلا نم انه يكون كرى الشكل
ولو كان كريا وحصل بينه وبين عالمنا خلاء فلا نم امتناعه
فان ذلك مبني على وجوب بساطة كل جسم محيط بالاجسام وعلى
استلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه
المقدمات ممنوعة كما عرفت وان سلم جميع المقدمات فلم لا
يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم فلكين مركوزين
في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء وقوله ولا نم انه
لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة العناصر هذا العالم
في تمام الماهية اذ وجوب تماثل عنصرى العالمين في تمام الماهية
ممنوع لامكان اختلافهما اما في الصورة او في الهيولى وان حصل
الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم
مثلا حارا يابسا طالبا لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا
هذا وكذا القول في ساير العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية

في الصفات واللوازم فرع هذا فرع على جواز وجود الجنة
والنار الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم الجبائي
والقاضي عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى في
صفة الجنة وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر عن اعدادها وتهيئتها للمتقين بلفظ الماضي فيكون الآن
واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت
الجنة الموصوفة بهذه الصفة موجودة كان عرضها مساويا
لعرض السموات والارض بحكم الاية لكن ذلك باطل لانه انما يكون
عرض الجنة مساويا لعرض السموات والارض اذا وقعت الجنة
في مجموع احياز السموات والارض اذ لو حصلت في بعضها لم
يكن عرضها كعرض السموات ووقوعها في مجموع احياز السموات
والارض لا يمكن الا بعد فناء السموات والارض وفراغ الاحياز
عنهما اذ لو حصلت الجنة في تلك الاحياز حال كون السموات والارض
حاصلين فيها يلزم تداخل الاجسام فالقول بذلك باطل لاستحالة
تداخل الاجسام فعلم بان الجنة الموصوفة بهذه الصفة لم توجد بعد

لانا نقول في جوابه ان المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض ان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض في الماهية
ولا يلزم من ذلك تساوي مقداريهما فان الانسان الصغير
مثل الانسان الكبير في الماهية مع عدم تساويهما في المقدار واما تمام صح
قلنا ان المراد هو تشبيه عرض الجنة بعرض السموات والارض في
الماهية فقط دون المساواة في المقدار لوجهين الاول ايراد كاف
التشبيه في اية اخرى وهو قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء
والارض وذلك يقرر ما ذكرنا الثاني ان عرض الجنة لا يكون
عين عرض السموات والارض لاستحالة قيام العرض الذي هو العرض
بمحلين بل غيره واذا كان كذلك فيكون المراد من ذلك التشبيه
فقط وفيه نظر لان المراد لو لم يكن التشبيه في المقدار بل في نفس
الماهية فلو كان عرض الجنة ذراعا لصدق ذلك وح لا يكون
فيه عظمة فلا تطابق مقتضى الحال اذ البارى تعالى في بيان عظمة
الجنة فان قلت المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض كل واحد منهما
لا عرض مجموعهما وح يستقيم قلت هذا غير مستقيم لان عرض الجنة لو كان

ان لا يكون عرض الجنة عين عرض السموات والارض صح

مساويا لعرض كل واحد منهما لكان عرض كل واحد منهما مساويا
لعرض الاخر لان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية لكن ذلك
باطل لان نسبة عرض الارض الى عرض السموات اقل من نسبة عرض
قطرة الى عرض البحر المحيط بل الاولى ان يقال ان الجنة فما تحت السماء
السابعة والعرش كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان يكون
ما بينهما فضاء عرضه مساو لعرض السموات والارض ويكون مشغولا
برياض نزهة وحدائق رائقة تجرى فيها الانهار ويوجد عندها الثمار
وتلك هي الجنة ولنا على وجود النار الآن قوله تعالى في صفة
النار واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين اخبر عن اعدادها وتهيئها للكافرين بلفظ الماضي فيكون
ايضا واقعة والا يلزم الكذب على الله تعالى وهو محال وايضا
اخبار الله تعالى عن اسكان ادم في الجنة واخراجه عنها عند كل
البشر دليل واضح على ان الجنة مخلوقة واذا كانت الجنة مخلوقة
كانت النار ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل قالا لو كانت
قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الجنة ليست مخلوقة

الآن اذ لو كانت مخلوقة الآن لما كانت دائمة لان الجنة مما
سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو منعدم لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه فالجنة منعدم فثبت ان الجنة لو كانت
مخلوقة لما كانت دائمة والتالي وهو عدم دوام الجنة باطل
لقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها وح يلزم دوام الجنة اذ
وجود ماكول الجنة دون وجودها غير معقول واذا كان التالي
باطلا يلزم بطلان المقدم وهو كون الجنة مخلوقة الآن واذا
كانت الجنة غير مخلوقة الان يلزم ان لا تكون النار ايضا
مخلوقة لعدم القائل بالفصل وهو المطلوب قلنا الجواب
عنه من وجهين الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
هو ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته وبالنظر
اي قابل للهلاك
اليه من حيث هو مع قطع النظر عن علة وجوده وعدمه
اذ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن فيكون وجوده مستفادا
من غيره وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كذلك وليس المراد
ان كل شيء مما سواه يطرأ عليه العدم فان صفات الله تعالى

في حد ذاته

مما سواه

مما سواه مع انها يستحيل ان تنعدم واذا كان كذلك فلا يلزم
من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم
ان المراد منه ان كل شيء مما سواه فالعدم يطرأ عليه لكن لم لا
يجوز ان يكون هذا العام وهو قوله تعالى كل شيء هالك مخصوصا
بقوله اكلها دائم ومعناه ان كل شيء مما سواه غير الجنة يطرأ عليه
العدم اذ لو لم يكن هذا العام مخصوصا به فالجنة ان لم تنعدم
يلزم الترك به وان انعدمت يلزم الترك بقوله تعالى اكلها
اي بقوله كل شيء هالك الا وجهه
دائم اما اذا كان مخصوصا به يكون كل منهما معمولا وهو المراد
بقوله جمعا بين الادلة واذا كان مخصوصا فلا يلزم من كون
الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها فهذا الجواب في الحقيقة
منع الملازمة الثاني ان قوله تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول
الجنة دائم لا يمكن ان يجري على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل
فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فني شيء من ماكولات
الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد هذا فلم لا يجوز ان تنعدم
الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات بعضها عقيب

بعض وهو المراد من قوله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين وهذا
الجواب بالحقيقة منع بطلان التالي الرابع البحث الرابع
في احكام الثواب والعقاب قالت البصرية من المعتزلة الثواب
على اداء الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه لان اداء الطاعة
عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة
خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وانما قلنا ان الثواب
على اداء الطاعة واجب عليه تعالى لوجهين الاول ان الله تعالى
انما شرع التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم والحج و
غيرها لغرض يعود الينا وذلك الغرض اما وصول نفع الينا
او دفع ضرر عنا والثاني وهو كون الغرض دفع ضرر عنا باطل
لانه لو كان الغرض ذلك لكان ابقاؤنا على العدم كافيا بل
كان ذلك اولى لانه لو ابقانا على العدم لاستراحنا من جميع
المضار ولم نحتج الى تلك المشاق اي الاتيان بتلك التكاليف
الشاقة لكن لما لم يبقنا على العدم علم ان الغرض ليس ذلك والاول
وهو ان يكون الغرض حصول نفع يعود الينا فتلك المنفعة اما

ان تكون منفعة سابقة من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من
النعم وهو مستقبح عقلا لان احدنا لو اعطى الف دينار احدا
ثم اخذ يكلفه بالمشاق مدة من عمره ان يحصل له منفعة حالية او
مآلية يستقبح عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى
الله تعالى اقل من الالف بالنسبة الى كل من نوضحه او يكون منفعة
لاحقة اي منفعة مآلية وذلك هو الثواب فعلم بان الغرض من
التكاليف هو الثواب وتحصيل غرضه تعالى واجب فالثواب
على الاتيان بالتكاليف وجب عليه تعالى وهو المطلوب
الثاني قوله تعالى في بيان ثواب المطيعين وحور عين كامثال
اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون فان هذه الاية وامثالها
من الايات كقوله بعد بيان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا
يعملون يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا في الجواب
عن الوجه الاول انا قد بينا في البحث الخامس من نفي الاغراض
عن افعاله تعالى انه لا غرض لفعله تعالى ولا علة لحكمه يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد واذا كان كذلك فلا نم ان شرع التكاليف

يستدعي عرضا قوله لاستحالة العبث على الله قلنا المراد بالعبث
ان كان فعلا لا غاية له فممنوع انه لا يجوز على الله تعالى اذ هو عين
النزاع وان كان المراد غيره فلا بد من افادة تصوره اولا
وتقرير استحالته ثانيا كما عرفت غير مرة ولئن سلمنا ان شرع
التكاليف يستدعي عرضا لكن لم لا يكفي سوابق النعم اي لم لا
يجوز ان يكون المراد من التكاليف هو المنفعة السابقة
قوله لانه يستقبح عقلا قلنا الاستقباح ممنوع وانما يكون
مستقبحا ان لو كان شيء بالنسبة اليه تعالى مستقبحا وهو باطل
لما عرفت او انما يكون مستقبحا ان لو كانت النعم السابقة قليلة
نزرة وليس كذلك فان لله تعالى عندنا من النعم السابقة ما لا
يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وذلك يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون ان
التكاليف بسبب النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة والحال
المعتزلة اوجبوا الشكر عقلا واوجبوا النظر في معرفة الله تعالى
عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف

ضرورة

ضرورة والجواب عن الوجه الثاني ان الاية وهو قوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل على وقوعه
ولا يلزم من الوقوع الوجوب قوله ولفظ الجزاء الى اخره اشارة
الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان يقال ان الله تعالى جعل
الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه لكونه معلولا
للشيء كما يقال اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان كون
النهار موجودا جزاء لطلوع الشمس ومعلول له فيكون الفعل علة
للثواب وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نسلم ان جزاء الشيء
يجب ان يكون معلولا له بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب
كون الفعل علامة له ودليلا عليه كما يقول السيد لعبده اذا طلعت
الشمس فانت حر فان الحرية ههنا جزاء لطلوع الشمس مع انها ليست
بمعلولة لطلوع الشمس بل طلوع الشمس علامة وامارة لوقوع
حريته وقالت المعتزلة والخوارج يجب على
الله تعالى عقاب الكافر وعقاب صاحب الكبيرة والمراد بالعقاب
عندهم مضرة دائمة خالية عن الثواب مقرونة بالاستحقاق وانما قلنا
والاستخفاف

[side note: على ان لفظ الجزاء كما يطلق على ما يقابل الشيء … فكذا يطلق على المكافاة دون ما يقابل … الا انه هو المكافاة … لا … ع]

[side note: الثواب … تحت الثواب]

ذلك لوجوه ثلثة الاول انه لو لم يجب عقاب صاحب الكبيرة لجاز
العفو منه لكنه لا يجوز العفو منه لان العفو منه تسوية بين المطيع
والعاصي لاشتراكهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل
ضرورة لكنه تعالى عادل اجماعا فبطل القول بالعفو الثاني ان
شهوة الفسوق مركبة في المكلفين فلو لم يكن بحيث نقطع بالعقاب
على الاتيان بالفسوق لكان عدم قطعنا بالعقاب في الحقيقة
اغراء منه تعالى على الاتيان بالفسوق لانه تعالى اوجد الداعية
فينا فلو شككنا في العقاب المتاخر فلا نترك لاجله الوصول الى
المنافع العاجلة وهذان الوجهان انما يدلان على وجوب عقاب
صاحب الكبيرة الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق
يدخلان النار في مواضع شتى منها قوله تعالى في حق الكافر
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفي حق الفاسق ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم ضرورة واذا كان كذلك
فوجب دخول الكافر والفاسق في النار والجواب عن الوجه الاول
انا لا نسلم لزوم التسوية بين المطيع والعاصي على تقدير العفو منه لان الله تعالى

وان لم يعذب العاصي ح لكنه لا يثيبه اثابة المطيع وح لا يلزم
التسوية بينهما وعن الوجه الثاني انا لا نسلم ان عدم قطعنا بالعقاب
على الاتيان بالفسوق اغراء منه تعالى عليه لم لا يجوز ان يكون
تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كافيا في الانزجار
عن المعاصي وح لا حاجة الى القطع به وايضا لو كان العفو قبل
التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان العفو بعد
التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة
فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا واليه الاشارة بقوله
وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بالتوبة وعن الوجه الثالث انه
لا يدل شيء من تلك الايات على ان العقاب على الكبيرة واجب في
نفسه الذي هو المتنازع فيه غاية ما في الباب انه يلزم من ذلك
وقوعه لا ان الكبيرة علة لوقوعه ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة
والمعتزلة بعد ان اثبتوا وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا
وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كوعيد الكافر لوجوه ثلثة الاول
الايات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد اصحاب الكبائر كقوله تعالى

وان

بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ووجه الاستدلال في الاية السابقة هو ان
صاحب الكبيرة وان كان من اهل الايمان لكنه كسب سيئة ايضا
لا شك في انه عصى الله ورسوله وكل من كسب سيئة وعصى الله ورسوله
يكون دايما في النار لان كلمة من بلى للعموم والخلود هو الدوام
ووجه التمسك في الاية الثالثة ان القتل كبيرة وكل من ارتكب
هذه الكبيرة استحق الدوام في النار بحكم الاية فيكون ارتكاب
ساير الكباير كذلك لعدم القايل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفة
الفجار ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين
يدل على انهم دايمون في النار اذ لو خرجوا منها لصاروا غائبين
عنها لكن الغيبة منتفية بالاية الثالث ان العاصي يستحق
العقاب بفسقه لما بينا واستحقاق العقاب بفسقه يسقط ما
استحقه من الثواب قبل ارتكاب الفسق لان العقاب مناف للثواب

لما عرفت

لما عرفت من توقفها مكان الجمع بين استحقاقيهما محالا وهذا هو
القول بالاحباط المشهور من مذهبهم والجواب عن الوجه
الاول وهو التمسك بالايات الثلاث المشتملة على لفظ الخلود
بانا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث
الطويل واستعمال لفظ الخلود بمعنى المكث الطويل كثير كما يقال
ان فلانا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه
الا طول المكث واذا كان كذلك فلا يدل هذه الايات على عدم
انقطاع وعيد اصحاب الكباير وعن الوجه الثاني بان المراد
من الفجار في قوله ان الفجار لفي جحيم هم الفجار الكاملون في الفجور
وهم الكفار لوجهين الاول ان الموصوفين بالفجور انما هم الكفار
بدليل قوله تعالى في حق الكفار اولئك هم الكفرة الفجرة الثاني
هو انه يجب حمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم على الكفار
دون صاحب الكبيرة توفيقا بينه وبين الايات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فان هذه الاية دلت على اختصاص الخزي بالكافرين

ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله تعالى ربنا انك
من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزى الا للكفار وجب
ان لا يحصل دخول النار الا لهم وكقوله تعالى حكاية عن موسى عم
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
الآية تدل على ان ماهية العذاب مختصة لمن كذب وتولى عن دينه
فمن لم يكن مكذبا ولا متوليا عن دينه لم يكن للعذاب تعلق و
كقوله تعالى كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا
بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان انتم الا
فى ضلال كبير فان الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون النار
فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبنا وهذا صريح فى ان كل من
دخل النار كان مكذبا بانبياء الله تعالى فيقتضى ان من لم يكن كذلك
لم يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى
الذى كذب وتولى فان هذه الاية دلالتها على اختصاص العذاب
بالكفار كالاية الثانية بل هذه ادل منها وكقوله تعالى يوم لا يخزى الله
النبى والذين امنوا فان هذه الاية تدل على ان المومن المخلص لا يخزى

وما حسب [illegible] ان يعذب ولم يدخل فلم يكن [illegible] عليهم

فينعكس بعكس النقيض الى ان من يخزى لا يكون مومنا فيتبين بهذه
الايات ان العذاب مختص بالكفار فلو لم يحمل الفجار فى قوله تعالى
ان الفجار لفى جحيم على الكفار بل على الفساق يلزم التناقض لدلالته
على ان المومن يعذب لان الفاسق مومن لقوله تعالى وان طائفتان
من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى
فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى امر الله سماهم مومنين حال ما وصفهم
بالبغى الذى هو الكبيرة ولهذه الاية الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان الفساق لا يعاقبون
والجواب عن الوجه الثالث بامرين الاول انا لا نم انه استحق
الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة علة
لاستحقاق الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع
سلمنا الاستحقاق لكن لا نم ان كل واحد من الاستحقاقين مناف
للاخر وانما يلزم ذلك ان لو كان الدوام ماخوذا فى تعريف
الثواب والعقاب وهو باطل اذ الثواب هو المنفعة اجلاء و
العقاب هو المضرة اجلاء اعم من ان يكونا دائمين ولا الثانى انه

لو احبط استحقاق العقاب استحقاق الثواب فاما ان يحبط
من الثواب شئ على طريق الموازنة كما هو مذهب ابي هاشم و
اعني الموازنة ان تعالى كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب
الطارى خمسة فيسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية
عن المعارض او لا يحبط على هذا الطريق بل على عدم الموازنة
كما هو مذهب ابيه اعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطارى
يسقط الثواب اي قدر كان من الثواب ولا يسقط الطارى
البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطل اما الاول وهو القول بالموازنة
فلان تاثير كل من الثواب السابق والعقاب الطارى في عدم
الاخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون
تاثير كل منهما في عدم الاخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال
عدمهما وذلك لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر
فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان حال حصول العدمين
لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين
حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تاثير كل

منها

تعود ح

منهما في عدم الاخر على التعاقب لانه يقتضي ان يكون المغلوب المحبط بالغالب
بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحبط لا يعود
غالبا واما بطلان الثاني وهو القول بالاحباط على طريق عدم
الموازنة فلان ذلك الغاء للطاعة وتضييع لها لان القول بذلك
يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره ثم شرب جرعة خمر
يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب
هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب
هذا الشرب شئ والغاء الطاعة وتضييعها باطل لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره   واما اصحابنا   واما اصحاب الحق اي
الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب
على المعاصي عدل منه وعمل الطاعات دليل على حصول الثواب وعلامة له
واتيان الفسوق دليل على حصول العقاب وامارة عليه لا ان الطاعة
علة موجبة على الله تعالى الثواب والمعصية علة موجبة على الله تعالى
العقاب لما بينا انه لا يجب على الله شئ وكل ميسر لما خلق له اي وكل
واحد من افراد الانسان موفق لشئ خلق ذلك الفرد له فالمطيع

موفق لشئ خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق له
له وهو الذنب وليس في ذلك للعبد مدخل وتاثير والله تعالى يخلد
المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده بذلك في قوله ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند الذي لم
يجتهد في طلب الهدى في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده على الكفر في
قوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين
فيها الاية ولا ينقطع وعيد المؤمن العاصي لثلاثة اوجه الاول قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال
ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى ثوابه بمقتضى الاية
ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ الثواب قبل
العقاب منتف اجماعا ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب
توجب انقطاع وعيده وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا خص عنه الشرك بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
فيبقى معمولا به في ساير الذنوب وغفران الذنوب توجب انقطاع العقاب

وهو المطلوب

وهو المطلوب الثالث قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن
العاصي قايل به فيدخل الجنة فينقطع عقابه وهو المطلوب ويرجى
عفو الكافر البالغ في اجتهاده في تحصيل الحق الطالب للهدى
وذلك الرجاء انما يكون من فضل الله ولطفه اذ لا تقصير منه
فان قيل فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب
غير معقول لوجوه ثلاثة الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية اذ لو جاز ان يكون جسم ما قويا على تحريكات
غير متناهية ولا شك في ان قوة الجسم حالة في الجسم منقسمة بانقسام
محلها فنصف القوة الحالة في نصف محلها لو حرك جسما اعني
نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما ان تحركه حركات متناهية
وح تحريك كل القوة لكل جسم من ذلك المبدا ضعف تحريك هذا
الجزء اعني ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين
وهما التحريكان كنسبة المؤثرين اعني القوتين فكان قوة كل
الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف
القوة لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة لكل

الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة فيلزم ان يكون
تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا وقد فرض غير متناه هذا
خلف او تحرك نصف القوة نصف الجسم حركات غير متناهية فكل
القوة ان حركت كل الجسم فان لم تزد حركات كل الجسم من ذلك
المبدا على حركات نصف الجسم بنصف القوة بل يكونان متساويين
كان الشيء مع غيره وهو نصف القوة المجتمع مع النصف الاخر في
كل القوة كلا معه اعني نصف القوة فقط اذ وجود النصف الاخر
وعدمه على السوية وانه محال وان زادت كل القوة في تحريكها
لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك نصف القوة
لنصف الجسم غير متناه اذ المفروض ذلك وقعت الزيادة
على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير متناه اذ المفروض
اتحاد المبدا ووقوع الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي
هو بها غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات
غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وبقاء قواه دائما فلا يكون الثواب
والعقاب دائمين اذ دوامهما بدون دوام البدن غير معقول

وهو المطلوب

وهو المطلوب فان قلت يجوز ان يكون تحريك كل القوة وتحريك
نصف القوة لكل الجسم والنصف غير متناهيين ولا يلزم كون
الشيء مع غيره كلا معه اذ كل القوة ليس محركا لنصف الجسم حتى
يلزم ذلك بل هو محرك لكل الجسم فكما ان النصفين من كل القوة
يجتمعان في كل القوة فالنصفان من كل الجسم يجتمعان فيه وح لا يلزم
ما ذكرتم فلا يتم هذا الوجه قلنا ان الجسم من حيث هو جسم لا يكون
مقتضيا للتحريك ولا للمنع واذا كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم
لما اقتضت تحريك الجسم فلا يمكن ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث هو مانعا عنه وهو
باطل واذا لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل
لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابلان للتحريك في الكل والنصف
متساويان والمحركان مختلفان فلو كان تحريكهما متساويين يلزم
كون الشيء مع غيره كلا معه ضرورة فعلم بان تتميم الدليل موقوف
على هذه المقدمة التي لم يثبتها المص كما قرره الشح في الاشارات
الثاني ان الابدان المؤلفة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد

هو مولفه من العناصر الاربعه ضرورة والحرارة لا تزال تنقص
الرطوبة حتى تزول بالكلية اذا الرطوبة التى تكون فى اجزاء بدنه
لا تكون غير متناهية ضرورة وح يفضى نقصان الرطوبة اخر
الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية لفناء الرطوبة التى هى مادة
الحراره و يلزم من ذلك خراب البدن واذا كان كذلك
فكيف يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب فى
النار دايما لكانت الحيوة باقيه دايما اذ تعذيب الجماد محال
واذا كانت باقية دايما والعقاب فى النار ايضا دايم يلزم
دوام الحيواة مع دوام الاحتراق وهو غير معقول

قلنا اما الاول قلنا فى الجواب عن الوجوه الثلثه انها
لا يتم اما الاول فلوجوه ثلثه احدها ان هذا الوجه مبنى على نفى
الجوهر الفرد اذ لو كان الجوهر الفرد موجودا لم يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان تكون القوة قائمة
بمجموع الاجزاء من حيث هو فينعدم عند انقسام محلها ومبنى على
سريان القوة فى محلها اى وان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف

لكن انما يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة فيه ان لو
كان حلول القوة فى الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبنى على
ان جزء القوة قوة اى لم لا يجوز ان يصير القوة بسبب القسمة
ضعيفة بحيث لا يوثر فى التحريك فعلم بان هذا الوجه مبنى
على هذه المقدمات وكل واحدة من هذه المقدمات ممنوعة
كما بينا والبرهان لم يقم على صحتها فلا يتم هذا الوجه وثانيها
انه وان سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض
بمحركات الافلاك اعنى النفوس المنطبعة فيها وتقريره
ان يقال لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته وجب ان لا تقوى
محركات الافلاك على تحريكات غير متناهية لكونها من القوى
الجسمانية لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على مذهبكم
فيبطل ما ذكرتم وثالثها مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض
والعرض لا يبقى زمانين لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد
مثله اى لعل كل قوة تفعل فعلا انما توجد فى زمان فقط ثم توجد
بعده قوة مثلها تفعل فعلا اخر مثله هكذا الى غير النهاية وح لا يلزم



ان يكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى غير
متناهية يصدر عنها افاعيل غير متناهية وهذا انما لم يتم على امتناعه
برهان واما الوجه الثاني فممنوع ايضا لان القول بكون الابدان
مولفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وعلى القول بتركيب المواليد
اعني الحيوان والنبات والمعادن عن العناصر الاربعة وكل
ذلك ليس بيقيني سلمنا ذلك لكن لا نم ان تاثير الحرارة في
الرطوبة يفضي الى افنائها وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود
الغذاء على البدن بمقدار ما تحلل منه اذ لو جاز ذلك فكلما يفني
رطوبة يعود مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب البدن
وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما تحلل منه ممنوع وكذا الوجه الثالث
ممنوع فانا لا نم ان دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول
وانما لا يكون معقولا ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء
الحيوة وهو ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة
بل بقاء الحيوة انما هو بالفاعل المختار وايضا في الحيوانات ما يعيش
في النار ويلتذ بها كحيوان يقال له سمندر واذا جاز ذلك فلا

وهو حيوان ماواه النار ه

فلا يبعد ان يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا
يتهرى ولا يموت بها فلم قلتم انه ممتنع الحامس البحث
الخامس في اثبات العفو عن اصحاب الكباير واثبات شفاعة
محمد عم لهم اما الاول وهو اثبات العفو اعني اسقاط العذاب
عن اهل العقاب فلوجوه ثلثة الاول انه عفوّ لقوله تعالى وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن
بما كسبوا ويعفو عن كثير وللاجماع الامة على انه عفو واذا ثبت
انه تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق وذلك
العقاب المستحق ليس هو العذاب على الصغاير قبل التوبة ولا
العذاب على الكباير بعد التوبة لان المعتزلة منعوا العذاب
على الصغاير قبل التوبة وعلى الكباير بعدها لان غفرانهما واجب
على الله تعالى عندهم فالمعفو اذن هو الكباير قبل التوبة
وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمراد به انه يغفر ما دون
الشرك وهو الكباير قبل التوبة لوجهين الاول انه تعالى اراد

بعد

ان نفرق بين الشرك وما دونه في الغفران فلو لم يعف الكبائر
قبل التوبة لم يتوجه الفرق بينهما وايضا انه علق غفران ما دون
الشرك بالمشية في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو كان
المراد به الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها لم يتوجه التعليق
بالمشية على رايهم لان الصغيرة قبل التوبة والكبيرة بعدها واجب
الغفران عندهم وما كان واجبا لا يجوز تعليقه بالمشية لان
الواجب ما وجب فعله شاء ام لا الثالث قوله تعالى وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة انما يتحقق باسقاط العذاب
عمن يستحق العذاب وذلك هو اصحاب الكبيرة قبل التوبة
اذ لو كانت عبارة عن اسقاط العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى
المقام لانه تعالى في معرض الامتنان على العباد وامثال ذلك
اي امثال هذه الايات المذكورة كثيرة كقوله تعالى واستغفروا
ربكم انه كان غفارا ونحوه من الايات الواردة لغفران الله
تعالى ذنوب العباد وشمول رحمته لكل شيء كقوله وسعت رحمتي
كل شيء واما الثاني وهو اثبات شفاعة

محمد عم لاهل الكبائر فلوجهين الاول انه تعالى امر النبي بالاستغفار
لجميع المومنين والمومنات وقال خطابا للنبي واستغفر لذنبك
وللمومنين والمومنات وصاحب الكبيرة قبل التوبة مومن
لما مر في المسئلة السابقة فيستغفر له النبي اذ لو لم يستغفر لما كان
عصمة النبي مصونة لمخالفة الامر فوجب ان يستغفر النبي لصاحب
الكبيرة قبل التوبة صيانة لعصمته اذ قد بينا عصمة الانبياء
واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة قبل التوبة وجب ان يقبل
ذلك الاستغفار من النبي لاجل تحصيل مرضاة النبي لقوله تعالى
خطابا لمحمد عم ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة
النبي مقبولة في حق صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب
الثاني قوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي يدل على ان شفاعته
حاصلة في حق جميع اصحاب الكبائر ومن جملتهم اصحاب الكبائر
قبل التوبة فيجب ان يشفع النبي في حقهم لما عرفت والمعتزلة احتجوا
على ان شفاعة النبي لا يؤثر في اسقاط العقاب لوجوه اربعة
الاول قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا

فلو اثرت الشفاعة فقد جزت نفس عن نفس شيئا وهو منتف بالاية
الثاني قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق
ظالم لان الظالم من فعل الظلم والفاسق كذلك فلا يكون له شفيع
تقبل شفاعته اذ لو كان له شفيع تقبل شفاعته لكان له شفيع
يطاع وهو منتف بالاية الثالث قوله تعالى من قبل ان ياتي يوم
لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فان هذه الاية بظاهرها تنفي جميع
الشفاعات الرابع قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولا شك
ان الشفيع من الانصار واجيب عن هذه الوجوه الاربعة بجواب
واحد وهو ان هذه الايات لا بد وان تكون عامة في الاعيان
او في الازمان ولئن سلمنا انها عامة لكنها مخصوصة بما ذكرنا
من الايات الدالة على اثبات الشفاعة لان دلائلنا خاصة
خاصة لكونها مخصوصة ببعض الاشخاص وح لا تم مطلوبكم بهذه
الوجوه ثبت انعقدت الامة على شفاعة محمد عم الا ان تأثيرها
زيادة النعم الى اهل الثواب واما الاشاعرة فقالوا ذلك حق
ولكن من جملة تاثيرها اسقاط العذاب عن اهله   السادس

البحث السادس في اثبات عذاب القبر اعاذنا الله منه

يدل على اثبات عذاب القبر ثلاثة اوجه الاول قوله تعالى في
ال فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب وهو صريح في
التعذيب بعد الموت وقبل البعث والا لكرر قوله ويوم تقوم
الساعة وذلك انما هو عذاب القبر اتفاقا فثبت القول
به الثاني قوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا و
الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق
فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيامة لان
الادخال في القيامة ليس عقيب الاغراق وادخال النار
قبل القيامة انما هو عذاب القبر الثالث قوله تعالى حكاية
عن اهل النار قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
وذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا اخر والا لم يكن
الاحياء مرتين ولا الاماتة كذلك احتج المخالف للقول بعذاب
القبر بوجهين الاول قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها

اقول

الموت الا الموتة الاولى اى سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء
فى القبر لذاقوا موتتين لا موتة واحدة الثانى قوله تعالى وما
انت بمسمع من فى القبور يدل على ان الميت المدفون ليس بحى
اذ لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الاية على نفيه واجيب
عن الوجه الاول بان معنى قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ان نعيم الجنة لا ينقطع ولا تتنغص عيش اهلها بالموت
كما انقطع نعيم الدنيا به وليس المراد وحدة الموت فان الله
تعالى احيا كثيرا من الاموات فى زمان موسى وعيسى عليهما السلام
كما هو مذكور فى كتب القصص وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرنا
وعن الوجه الثانى ان عدم اسماع النبى المدفون فى القبر لا يستلزم
عدم ادراك المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب
كون القبر مانعا من وصول الصوت الى صماخه

السابع البحث السابع فى باقى السمعيات من الصراط
والميزان وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار والاصول
فى اثبات هذه الامور انها امور ممكنة فى ذاتها اما الصراط

فلان

فلان ما هو المشهور منه وهو المرور عليه ممكن غير ممتنع كالمشى
على الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل فى تاويله ان
الصراط هو الاعمال الردية التى يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه
يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها فايضا ممكن واما
الميزان فما هو المشهور منه ممكن لجواز ان يوزن صحف الاعمال
ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل فى تاويله انه مثل
تقابل الحسنات بالسيئات فايضا ممكن واما تطاير الكتب
فلان ما هو المشهور منه جائز وما قيل فى تاويله ان المراد
منه رفع الاعمال من بين الخلق فكذلك ممكن وكذا احوال
الجنة والنار امور ممكنة فان وجود رياض نزهة وحدائق
رايقة تجرى فيها الانهار ويوجد عندها الثمار ويطوف فيها
الولدان والغلمان من الامور الواقعة فى هذا العالم فلا
اقل من امكانه فى الاخرة وكذا وجود واد فيها النيران
المسعرة والسلاسل والاغلال يعذب بها الناس ليس مما
يستحيل عند العقل واذا ثبت ان هذه الامور من الممكنات

السلام

واخبر الصادق عليه عن وقوعها فيكون وقوعها حقا والا لم
يكن الصادق صادقا الثامن البحث الثامن في
الاسماء الشرعية الايمان لغة التصديق لاتفاق اهل اللغة
على ان معنى قول القايل فلان يؤمن بكذا انه يصدق به ومنه
قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق لنا وفي الشرع
عبارة عن تصديق مخصوص وهو تصديق القلب للرسول
بكل ما علم مجيء الرسول به ضرورة عند الاشاعرة اي يكون مشهورا
بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة كالصلوات الخمس وانما قلنا
انه يكون مشهورا بهذه الحيثية لان منكر ما لا يكون مشهورا
بهذه الحيثية لا يكون كافرا كمنكر الاجتهادات واما قلنا
ان الايمان عبارة عن تصديق القلب لان الايمان لما كان في
اللغة عبارة عن التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا اذ
لو لم يكن في الشرع كذا لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم لكن
ذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
والايمان عبارة عن التلفظ بكلمتي الشهادة عند الكرامية

وعبارة

وعبارة عن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند
المعتزلة وعن مجموع التصديق والتلفظ وامتثال الواجبات
والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف اذا عرفت
هذا فنقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق المذكور و
العمل بالاركان غير داخل في مفهومه والذي يدل على خروج
العمل عن مفهوم الايمان عطف امتثال الواجبات على الايمان
في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات وعطف اجتناب
المحرمات عليه في قوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم اي ولم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان
لكان هذا تكرارا بلا فايدة وانه في كلام الله تعالى محال واما
قوله الى قوله على طريق المجاز اشارة الى جواب سوال مقدر و
تقرير السوال ان تعالى لو لم يكن العمل بالاركان من مفهوم
الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز بل واقع فان المفسرين
قالوا المراد بالايمان هنا الصلوة الى بيت المقدس فلنا جوابه

تكرارا بلا فايدة وثانيهما ان العمل لو كان جزءا من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبسه به ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناده اليهم لان الممتنع منتف لذاته فلا يصح اسناده الى الغير [illegible]

ان معنى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم اى اعمالكم بالصلوة
الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد
بالايمان ههنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة
من قبيل المجاز والاصل عدمه وفيه نظر فان حمل الايمان ههنا
على الايمان بالصلوة يقتضي الاضمار وهو ايضا خلاف الاصل
وقوله الايمان بضع الى اخره جواب لسوال اخر وتقرير السوال
ان تناول العمل الاركان داخل في الايمان لقوله عم الايمان بضع
وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة
الاذى عن الطريق ولا شك انه ليس المراد من ذلك ان التصديق
بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليست شعبة من التصديق
وكذا قول لا اله الا الله فان القول لا شعبة من التصديق القلبي قلنا في
جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب الايمان بضع وسبعون
لا ان نفس الايمان كذا والاركان اماطة الاذى داخلة
في مفهوم الايمان لكن اماطة الاذى عنه داخلة فيه وفاقا وفيه
نظر فان ابا الهذيل ذهب الى ان الايمان اسم لفعل الطاعات

باسرها

اعلم ان مباحث الامامة ليست من اصول الديانات والعقايد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب ه شرح مواقف

باسرها سواء كانت واجبة او مندوبة وح تكون اماطة الاذى داخلة
في مفهوم الايمان قال الباب الثالث في الامامة
اقول الباب الثالث في الامامة وهي رياسة في الدين والدنيا عامة
لشخص من الاشخاص واحترزنا بقوله عامة عن الرئيس والقاضي
وقولنا لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه
وفي هذا الباب مباحث البحث الاول في وجوب نصب الامام اوجب
الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى عقلا واوجب
المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل العقلي واوجب
اصحاب الحديث اي الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي ولم
يوجب اكثر الخوارج نصب الامام مطلقا في شيء من الاوقات
سواء كان في وقت الامن او وقت ظهور الفتن ولنا في اثبات
هذا المطلوب وهو ان يثبت بالدليل السمعي وجوب نصب الامام علينا
مقامان احدهما بيان وجوبه علينا سمعا وثانيهما بيان عدم وجوبه
على الله تعالى اما بيان المقام الاول وهو وجوب نصب الامام علينا
بالدليل السمعي فلان نصب الامام يوجب دفع ضرر لا يمكن ان يندفع

ذلك الضرر الا به لان البلد اذا خلا عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات
وينهى عن المعاصي ويدفع بأس الظلمة عن المستضعفين استولى على
ذلك البلد الشيطان وكثر فيه الفسوق والعصيان وشاع
الهرج والمرج والهرج الفتنة والمرج الاختلاط والاضطراب
وقيل الهرج القتل كما جاء في حديث اشراط الساعة يكون كذا
وكذا ويكثر الهرج قيل وما الهرج يا رسول الله قال القتل والعلم
بما ذكرنا ضروري بعد استقراء العادات واذا ثبت ان عدم الامام
سبب لهذه المضار فيكون وجوده دافعا لهذه المضار فيتوقف
دفع هذه المضار على نصب الامام فيجب نصب الامام لان دفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان باجماع الانبياء عند من لا يقول
بالقبح العقلي وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول
بها واجب ودفع الضرر موقوف على نصب الامام لما بينا وما يتوقف
عليه الواجب المطلق وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لما بين في
موضعه فيكون نصب الامام واجبا وهو المطلوب واعلم ان
هذا الدليل انما كان سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن النفس

بقدر الامكان تمسكا باجماع الانبياء الذي يتوقف حجيته على السمع
فان قيل كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح فقد يحتمل مفاسد
ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد او
ربما يستولي على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع المعارض وتقوية
الرياسة الى مزيد مال لانه يحتاج الى خرج كثير فيغصب المال
منهم فيفضي الى اخذ المال من الضعفاء والمساكين قلنا في
الجواب عنه ان ما ذكرتم من الاحتمالات وان كانت جائزة
لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة لانها اذا قوبلت المفاسد
الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده
كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد الحاصلة
من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان
ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير واما بيان
المقام الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب على الله تعالى فلما بينا
انه لا يجب على الله تعالى شيء بل الله تعالى هو الموجب لكل شيء
واذا ثبت هذان المقامان فقد تم المطلوب قال احتجت الامامية

بقدر

احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب
الامام لطف لانا نعلم بالضرورة بعد استقراء العادات ان
الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المحظورات ويحثهم على
الواجبات كان حالهم في اداء الطاعات وترك القبائح اقرب
من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس ولا معنى للطف سواه و
اللطف على الله واجب قياسا على التمكين لان اللطف مع التمكين
يشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف لان من اتخذ ضيافة
لانسان علم انه انما يحضر فيها اذا ذهب اليه المضيف بنفسه
فان لم يذهب المضيف اليه علمنا عدم ارادته حضور ذلك
الضيف في ضيافته فكذا الله تعالى انه لما اراد من العبد فعل
الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لا يقدم العبد
على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما وجب ان لا يريد تلك
الطاعات فللمكلف ح ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات
منى لانك ما نصبت اماما لاجلى كما يمكن ان يقول انك ما اردت فعل الخير
منى لانك ما مكنتنى من فعله وكان التمكين يجب لازاحة هذا العذر

يجب اللطف

يجب للطف ايضا والجواب عنه انا لا نم ان الامامة لطف وانما
تكون لطفا ان لو كان خاليا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع
سلمنا كونه لطفا لكن لا نم وجوب اللطف على الله تعالى كيف
وقد بينا انه لا يجب على الله تعالى شئ ومن هذا علم عدم وجوب
التمكين على الله تعالى فلا يصح القياس الفقهى ولئن سلمنا هذه
المقدمات الباطلة لكن اللطف الذى ذكرتموه في بيان ان
نصب الامام لطف انما يحصل بوجود امام ظاهر قوي يرجى
ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا
الامام واما الامام الذى توجبونه فكيف يكون لطفا ولم
يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفوه فيكون
الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا بناء على رايهم
وهذا شنيع جدا ولما كان التحقيق في هذه المسئلة يفضى الى
التطويل تركناه الثانى البحث الثانى في صفات الائمة
وهى تسع الصفة الاولى ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه
حتى يكون متمكنا من ايراد الدلايل وحل الشكوك في الاصول

فافهم

ومن الحكم والفتوى في الوقايع في الفروع الصفة الثانية ان
يكون ذا رأي يدبر الحرب والصلح وساير السياسة فيشتد
في موضع الشدة ويلين في موضع اللين الصفة الثالثة ان يكون
شجاعا مجتمع القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن
لقاء العدو واقامة الحدود وجمع تساهلوا في هذه الصفات
الثلاث وقالوا ينصب الامام من كان موصوفا بها اذا لم يكن
موصوفا بها الصفة الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر
لان الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو
كان فاسقا فربما يتصرف فيها بحسب اغراض نفسه فيضيع الحقوق
ويندرج في ذلك كونه مسلما بالطريق الاولى الصفة الخامسة
العقل والصفة السادسة البلوغ اما العقل فلان الصفات
التي ذكرناها لا تحصل الا معه واما البلوغ فلان الغالب من
حال الصبيان ان لا يحصل لهم هذه الصفات ولانه لا يحصل
لهم من الهيبة ما يحصل للرجال الكاملين الصفة السابعة الذكورة
فان النساء ناقصات عقل ودين كما جاء في الحديث والامام يجب

ان يكون

ان يكون موصوفا بكمال العقل والدين الصفة الثامنة الحرية
لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب
ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا وان لا يكون
مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل له الفراغ للقيام بمصالح الامة
الصفة التاسعة كون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجميع
من المعتزلة كما حكى الجاحظ عنهم لنا على كونه قرشيا وجهان
الاول قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام في الجمع حيث لا عهد
للعموم والاستغراق نقلا عن ائمة النحو وههنا ليس للعهد اتفاقا
فيكون للاستغراق فيصدق كل امام قرشي وينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل من لا يكون قرشيا لا يكون اماما وهو المطلوب الثاني
قوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره
والتقريب فيه كما في الوجه الاول ولا يشترط
في الائمة العصمة وقد عرفت تفسيرها خلافا للاسماعيلية والاثنا عشرية
وهم الامامية لنا انا سنبين ان شاء الله صحة امامة ابي بكر
والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا اقول انه غير

معصوم واذا لم يكن واجب العصمة فلا يكون العصمة شرطا للامامة
اذ لو كانت شرطا لامتنع حصول الامامة بدونه فيكون الامام
واجب العصمة هذا خلف والمشترطون للعصمة احتجوا على
اشتراط العصمة بوجوه ثلاثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام
هو اما المعارف الالهية التي لا تعلم الا منه كما هو مذهب اصحاب
التعليم او تعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى الطاعات
كما هو مذهب الاثنا عشرية وجميع ذلك لا يحصل الا اذا كان
الامام معصوما حتى يمكن الاعتماد على فعله وقوله الثاني ان
احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز
الخطاء على الامام ايضا لاحتاج هو ايضا الى امام اخر ويلزم
الدور او التسلسل وكلاهما محالان الثالث التمسك بقوله تعالى
خطابا لابرهيم عم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين فان الاية دلت على ان عهد الامامة
لا يصل الى الظالم والفاسق ظالم لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ويلزم
من ذلك ان من يصل اليه الامامة يجب ان لا يكون فاسقا ولا عاصيا

بامراط

باشتراط العصمة سوى ما ذكرنا واجيب عن الوجوه الاول
بمنع المقدمات اما منع مقدمات الوجه الاول فبان يقال لا نم
انحصار وجه الحاجة الى الامام فيما ذكرتم سلمناه لكن لا يلزم
من ذلك وجوب عصمته بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر
لا يكفي في اشتراط العصمة واما منع مقدمات الوجه الثاني
فبان يقال لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام
اخر فانا قد بينا ان ابا بكر جاز الخطاء عليه اجماعا وصحت
امامته فلا يكون محتاجا الى امام اخر والا لم يصح امامته
والجواب عن الوجه الثالث بان الاية وهي قوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين يدل على ان شرط الامامة ان لا يكون مشتغلا
بالذنوب التي ينثلم بها العدالة لا ان شرط الامام هو ان يكون
معصوما لان ما ليس بفاسق اعم من ان يكون معصوما او لا
والشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم من اشتراط
الاعم اشتراط الاخص الثالث البحث الثالث فيما يحصل
به الامامة اجتمعت الامة على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص رسوله

وتنصيص الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة في حصول
الامامة له والخلاف انما وقع فيما اذا بايعت الامة مستعدا للامامة
او استولى مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بامامتهما
اصحاب الحديث وهم الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة
وهو دفع الضرر المذكور بامامة هذين الشخصين اذ لو لم يحصل
المقصود من الامام باقامتهما لم يكونا مستعدين للامامة
وقد فرضناهما كذلك هذا خلف وقالت الزيدية كل فاطمي عالم
خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وانكرت الامامية
حصول الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته
او بايعه الامة بالاختيار وقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا
عليه بقول الله او قول رسوله واحتجوا على ان الامامة لا تحصل
بالبيعة ولا بغيرها من الطرق سوى نص الله ونص رسوله
بوجوه اربعة الاول ان اهل البيعة وهم الذين يبايعون الامام
لا تصرف لهم في امر غيرهم من احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم
فكيف يولون الغير على انفسهم فان من لا يعقل له التصرف في

اقل

اقل الامور لا اقل الاشخاص كيف يعقل ان يكون له قدرة على اقدار الغير
على التصرف في اهل الشرق والغرب الثاني ان اثبات الامامة
بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة كاهل بلد
شخصا ويقع بينهم التحارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون
منا فيفضي الى اثارة الفتنة فيفوت المقصود من الامامة وهو
ازالة الفتنة بقدر الامكان اما اذا كان منصوصا عليه
بقول الله او قول رسوله لم يلزم هذا الثالث ان منصب القضاء
لا يحصل بالبيعة فكذا منصب الامامة لا يحصل بالبيعة بل عدم
حصول منصب الامامة بالبيعة اولى من عدم حصول منصب القضاء
بالبيعة لان منصب الامامة اعظم واولى من منصب القضاء
الرابع الامام نائب الله ونائب الرسول فلا تثبت خلافته
الا بقول الله او بقول رسوله لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن
ذلك الغير واجيب عن الاول واجيب عن الوجه
الاول بان ما ذكرتم منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا يقدر
على التصرف في المدعى عليه والحاكم يصير بقوله قادرا على التصرف

فيه وعن الوجه الثاني انا لا نم ان البيعة تفضي الى الفتنة واحتمال
بيعة كل فرقة شخصا ممنوع لم لا يجوز ان تندفع ذلك الفتنة بترجيح
الاورع الاعلم الاسن الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة
ابا بكر على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا امير ومن
المهاجرين امير وعن الوجه الثالث بمنع الاصل وهو ان يقال
انا لا نم ان القضاء لا يحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا
على جواز التحكيم خصوصا اذا خلت البلاد عن الامام فح
يجب حصول القضا بالبيعة لاحتياج الناس الى من يرجع
اليه في الخصومات واذ ليس ح امام منصبه فيجب ضرورة
حصوله بالبيعة واذا بطل الاصل لم يصح القياس وعن
الرابع انه لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا للامامة
او ظهور الشوكة واستيلائه على بلاد المسلمين كاشفا عن كونه
اماما نائبا لله تعالى ولرسوله ودليلا على كونه كذلك لا بد له من دليل

البحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رض وخالفت الشيعة

في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون ان الامامة بعد رسول
الله حق لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه ويدل على ان الامام
الحق بعد رسول الله عم ابو بكر وجوه خمسة الاول قوله تعالى
وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في
الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم الآية فالله تعالى وعد بعض الصحابة
بالاستخلاف والتمكين بدليل قوله منكم فالموعودون بالاستخلاف
والتمكين اما علي رضي الله عنه ومن قام بالامر بعده كمعاوية ومروان
وغيرهما او ابو بكر رض ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاثة
والاول وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بالامر بعده باطل
بالاجماع اما عندنا فلصحة خلافة الخلفاء الاربعة واما عند الخصم
فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين امنوا وعملوا الصالحات
فتعين الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر رض والخلفاء الثلاثة
رضي الله عنهم اجمعين فصح خلافة ابي بكر وهو المدعى واجاب الشيعة
عن هذا الوجه بان ما ذكرتم انما يصح ان لو كان المراد بالاستخلاف

انه جعلكم خليفة اي رئيسا عاما في الدين والدنيا لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد بالاستخلاف هو معناه اللغوي حتى يكون المراد
اكثر الصحابة ويكون معنى قوله تعالى ليستخلفنهم ليورثنهم ارض
الكفار من العرب والعجم فيجعلونهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين
من قبلهم يعني بني اسرائيل اذ اهلك الله الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم والدليل على ان هذه الاية ليست
مخصوصة بالخلفاء الاربعة اما ظاهرا فلان الايمان وعمل
الصالحات ليس مخصوصا بهم من بين الصحابة رض بل جميع الصحابة
موصوفون بذلك سيما عند الخصم واما حقيقة فلقوله تعالى وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فان تبديل
الخوف بالامن وتمكين الدين لم يكن مخصوصا بالخلفاء الاربعة بل سائر
الصحابة صاروا آمنين ومكن الله لهم دينهم بان اظهره على الدين
كله الوجه الثاني قوله تعالى ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب
المذكورين في الاية السابقة ووجه الاستدلال ان يقال الداعي

المحظور

المحظور مخالفته بقوله تعالى فان تتولوا كما توليتم من قبل
يعذبكم عذابا اليما ليس محمد عم لقوله تعالى في الاية خطابا
لمحمد صلى الله عليه وسلم قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا
ولا بعلي رضي الله عنه لانه ما حارب الكفار ايام خلافته
ولا من ملك بعده بالاتفاق فتعين ان الداعي المذكور من كان
قبل علي وبعد محمد عم وهو المدعى واجاب الشيعة عن هذا
الوجه بانا لا نم ان المراد لا يجوز ان يكون محمدا عليه السلام
وقوله تعالى قل لن تتبعونا لا يدل على ذلك فانه يدل على ان
المخلفين لا يتبعون محمدا عم في فتح خيبر فانهم قالوا لاصحاب
النبي ذرونا نتبعكم فقال سبحانه في صفتهم يريدون ان يبدلوا
كلام الله اي مواعيد الله لاهل الحديبية بغنيمة خيبر خالصة لهم او
بغير ذلك بان يشاركوهم فيها قل يا محمد للمخلفين لن تتبعونا
في فتح خيبر كذلكم قال الله من قبل اي قال الله بالحديبية من قبل
فتح خيبر وقبل مرجعنا اليكم ان غنيمة خيبر لمن شهد الحديبية
لا يشرككم فيها غيرهم هكذا قاله ابن عباس ومجاهد وغيرهما من

المفسرين رحمهم الله وليس المراد من ذلك انهم لا يتبعون محمدا
عم مدة حيوته في حرب من الحروب فانه صلى الله عليه وسلم قد دعاهم
بعد ذلك الى غزوات كثيرة وقتال اقوام ذوي نجدة وشدة
مثل اهل حنين والطائف ومؤتة وتبوك وغيرها فلا معنى لحمل
ذلك على ما بعد وفاته الوجه الثالث ان النبي عم استخلف
ابا بكر رضه في امامة الصلوة ايام مرضه وما عزله عن ذلك فيبقى
كون ابي بكر خليفة في الصلوة بعد وفاة النبي عم لعدم عزل
النبي اياه واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة ثبت في غيرها
مما يتعلق بالامامة من امور الشرع لعدم القائل بالفصل واجاب
الشيعة عن هذا الوجه بان النبي لما ثقل بالمرض وكان في بيت
عايشة رضي الله عنها فجاء بلال رضه عند صلوة الصبح ورسول
الله مغمور بالمرض فنادى الصلوة رحمكم فقال عم يصلي بالناس
بعضهم فقالت عايشة رضي الله عنها مروا ابا بكر فليصل بالناس ثم ان
ابا بكر لما عقد التحريمة خرج النبي عم الى المسجد فلما احس ابو بكر بحروج
النبي تاخر وصلى بهم النبي فلم يكن ابو بكر بمجرد عقد التحريمة من غير امر

النبی

النبي اياه بذلك خليفة للنبي في الصلوة سلمنا لكن تاخره
وصلوة النبي بهم دال على عزله سلمنا ذلك لكنه معارض بان
النبي عليه السلام استخلف عليا رضه على المدينة في غزوة تبوك
وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في الامامة لعدم
القائل بالفصل وهذا اقرب بالامامة مما ذكرتم من الاستخلاف في
الصلوة واما بيان الوجه الرابع فغني عن الشرح واجاب عنه
الشيعة بان هذا الخبر غير متواتر ولا صحيح عندنا فلا تقوم حجة علينا
الخامس الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على ان الامامة
حق لاحد الاشخاص الثلاثة وهم ابو بكر وعلي والعباس رضي الله
عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر
قلنا في بيان هذا المطلوب مقامان الاول بيان الاجماع والثاني
بيان بطلان القول بامامة علي والعباس اما الاجماع على امامة
احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما
بطلان القول بامامة علي والعباس فلانه لو كان الامامة حقا
لاحدهما لوجب ان ينازع ابا بكر ولا ناظره ولا اظهر عليه حجته وقد

ويناظره ويظهر على ابي بكر حجته
فان الرضا بالظلم ...

رضي كل واحد منهما بامامته لانهما بايعاه فلو كانت الامامة حقا لواحد
منهما لكان من ترك هذه المنازعة منهما معصية كبيرة وذلك يوجب
انعزالهما واذا ثبت ان الامامة ليست حقا لهما تعين انها حق
لابي بكر وهو المطلوب وقالت الشيعة عليه بان الامامة كانت
(اي على هذا الوجه)
حقا لعلي رض الا ان عليا رض اعرض عن حقه اتقاء على نفسه اذ لم
يكن ح قادرا على طلب الامامة والتقية عند عدم القدرة جائزة
الا ترى ان النبي عم مع جلالة منصبه اعرض عن مشركي مكة
واتقى بالغار عند استيلائهم وعدم قدرته فلان يتقي علي
على نفسه عند استيلاء خصومه اولى قلنا في الجواب عن قولهم
كيف يجوز لعلي رض التقية وكان من اقدر الناس على طلب
حقوقه اذا كان علي رض ح في غاية الشهامة والشجاعة وكانت
فاطمة الزهرا رضي الله عنها مع علو شانها ونباهة قدرها زوجة
له واكثر صناديد القريش وساداتهم كان معه مثل الحسن والحسين
ومثل العباس مع منصبه فان العباس قال لعلي امدد يدك لابايعك علوه
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان

والزبير

والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي
بكر وابو سفيان رئيس مكة وراس بني امية قال يا بني عبد
مناف ارضيتم ان يلي عليكم تيم يعني ابا بكر اذ كان ابو بكر من
قبيلة تيم بن مرة ثم قال والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا و
كثير من الصحابة كان مع علي رض حين روي انه اجتمع عنده سبعماية
من اكابر الصحابة مريدين امامته حاملين له على الطلب فعلم بان الترك
ما كان لعدم القدرة ومما يدل على ان الامامة حق لابي بكر رض دون
علي رض ان الانصار لما طلبوا الامامة وقالوا منا امير ومنكم
امير نازعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم علي ومنع ابي بكر
الانصار من طلب الامام لم يكن لاستيلاء ابي بكر او لحيلة في نفسه او
خديعة او لكثرة اموال واعوان اذ كان ابو بكر شيخا ضعيفا
سليما عديم المال قليل الاعوان بل كان ذلك لانه كان مقدما على الصحابة
في الفضايل والكمالات ثم قالت الشيعة على هذا الجواب انه وان
كان مع علي اكابر الصحابة لكن جميع العوام كانوا مع ابي بكر وهم
يزيدون على مائة وعشرين الفا فاين القدرة سلمنا القدرة لكن اتقي

علي نفسه الخ

الفتنة في زمان عدم استقرار الدين وكثرة الاعداء وايضا انكار
اكابر الصحابة امامة ابي بكر واجماعهم على امامة علي يدل على ان الامامة
حق له دون غيره اذ لا عبرة بقول العوام واما نزاع ابي بكر الانصار
في الامامة فلا يدل على ان الامامة حق له دون غيره بل انما نازعهم
لاجل القريش متمسكا بقوله عم الائمة من قريش ولكل احاد الامة
ان لا يرضى بالظلم اذا قدر على دفعه بوجه وانما لم ينازعهم علي رض
اذا كان مغموما مشغولا بامر النبي عم فلا يحسن منه ترك النبي صلعم
بلا دفن وتجهيز لطلب الخلافة كما فعلوا احتجت احتجت
الشيعة على امامة علي رض بوجوه ستة الاول قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون ووجه التمسك به ان المراد من الولي ههنا اما الناصر
كقوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض او المتصرف
كقوله عم السلطان ولي من لا ولي له وقوله عم ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل دون غيرهما من معاني الولي
تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك لما كان على خلاف الاصل فكلما كان

الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل واذا ثبت ان المراد من الولي
ههنا اما الناصر او المتصرف والاول وهو كون المراد منه الناصر
باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق ائمة اللغة فيصير معنى الاية ناصر
المومنين منحصر في الله ورسوله والشخص المنزل فيه الاية وذلك غير
سديد لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية اذ جميع الصحابة
كانوا ناصرين للمومنين فتعين الثاني اي لما ثبت ان المراد من الولي
اما الناصر او المتصرف وبطل كون المراد منه الناصر تعين ان المراد
منه المتصرف في امور المسلمين وثبت ان المومن الموصوف بالاوصاف
المذكورة في الاية مستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون
ذكروا ان المراد من ذلك المومن علي بن ابي طالب رض لان عليا
كان يصلي فسأله سائل شيئا يعطيه فاعطى السائل خاتمه حال كونه
راكعا فنزلت هذه الاية فيكون المومن المستحق للتصرف في امور
المسلمين عليا بحكم الاية والمومن المستحق للتصرف في امور المومنين
هو الامام فثبت ان عليا هو الامام وهو المطلوب وتقرب
من التمسك بهذه الاية المذكورة التمسك بقوله عم من كنت مولاه

فعلي مولاه اى من كنت متصرفا فى امره ووالیا علیه فعلي متصرف
فى امره ووالٍ علیه والنبی کان متصرفا فی امور جمیع المسلمین ووالیا
علیهم فیکون علی ایضا کذلک فیکون اماما وهو المطلوب
الثانی الوجه الثانی التمسک بقوله عم لعلی انت منی بمنزلة
هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی وکان هرون خلیفة لموسی عم
لقوله تعالی واذ قال موسی لاخیه هرون اخلفنی فی قومی فیکون علی
رضی الله عنه ایضا خلیفة للنبی اذ منزلته عند النبی منزلة هرون عند
موسی الا ان الفرق بین هرون وعلی هو ان هرون توفی قبل موسی
عم وعلی عاش بعد النبی عم وهرون لو عاش بعد وفاة موسی
لکان خلیفة لموسی اذ الغرض من الاستخلاف رعایة مصالح الرعیة
وذلک بعد الموت اهم اذ رعایتها وقت الغیبة ممکنة للمستخلف واما
بعد الموت فغیر ممکنة الثالث قوله عم هذا الوجه ظاهر غنی
عن الشرح الرابع الوجه الرابع هو ان الامة اجمعوا بعد
النبی عم علی امامة احد الاشخاص الثلثة وهم علی وابو بکر والعباس و
بطل القول بامامة ابی بکر والعباس فتعین القول بامامة علی رضی الله عنه

اما الاجماع فمشهور متواتر کما عرفت غیر مرة واما بطلان القول
بامامة ابی بکر والعباس فلما ثبت فی موضعه ان الامام یجب
ان یکون واجب العصمة ومنصوصا علیه وابو بکر والعباس لم
یکونا واجبی العصمة ولا منصوصا علیهما باتفاق الامة واذا بطل
القول بامامتهما تعین القول بامامة علی رض لئلا یخرج الحق عن قول
کل الامة الخامس الوجه الخامس انه لا بد وان یکون الرسول
عم نص علی امامة واحد معین لامرین الاول تکمیل امر الدین لان
النبی عم لم یخرج من الدنیا الا بعد کمال الدین کما قال تعالی الیوم
اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی والامامة مما یکمل به الدین ویتم
به الله تعالی علی عباده لکونها اعظم ارکان الدین وذلک یقتضی ان
امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنی انما یحصل اذا نص حال حیوته
علی ان شخصا بعینه یکون اماما بعده الثانی اشفاق النبی عم علی
الامة لانه عم بلغ فی الاشفاق علی الامة وارشادهم الی الاصلح الی
ان علمهم فی کیفیة الاستنجاء للشرح ابا ومن المعلوم ان المصالح
المتعلقة بالامامة التی هی اعظم المناصب فی الدین والدنیا بعد الرسالة

اجل من سائر المصالح فلما علم في اخس المصالح وهو الاستنجاء بالثلثين
آدابا فكيف يليق به اهمال ما يكون من اعلى المصالح دينا ودنيا
وهو الامامة واذا ثبت بهذين الوجهين وجوب تنصيص النبي عم
حال حيوته على امامة شخص معين بعد وفاته ثبت تنصيصه لعلي رض
لان النبي لم ينص لغير ابي بكر وعلي بالاجماع ولم ينص لابي بكر والا
لكان توقيف ابي بكر اقرار امامته على البيعة معصية وذلك يقدح في
امامته فتعين تنصيصه لعلي وهو المطلوب. السادس
الوجه السادس ان عليا رض كان افضل الناس بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم والدليل عليه الكتاب والمعقول والسنة اما الكتاب
فلانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية عن قصة
المباهلة انفسنا وانفسكم علي رض ولا شك ان عليا ليس نفس محمد
عم بعينه بل المراد منه اما ان عليا بمنزلة الرسول او اقرب الناس
في المنزلة الى الرسول لان الاتحاد المقصودة في الجمع يجب ان يكون
من جنس مع احد وكل من كان بمنزلة الرسول او اقرب الناس اليه
في المنزلة كان افضل الخلق بعد رسول الله اما اذا كان بمنزلته فظاهر

واما اذا كان اقرب اليه فلانه لو كان آخر افضل منه لكان هو
اقرب اليه منه وقد فرض انه اقرب الناس اليه هذا خلف فثبت
ان عليا رض افضل الناس بعد رسول الله صلعم وهو المطلوب
واما المعقول فلان عليا كان اعلم الصحابة لان عليا كان اشهر
الصحابة من جهة الذكاء والفطنة واكثر تدبرا وروية وكان
حرصه في تعلم العلوم من النبي اكثر من حرص غيره واهتمام الرسول
بارشاده وتربيته اتم وابلغ من اهتمامه بارشاد غيره فيكون علي
اعلم من غيره من الصحابة وذلك لانه اذا كان استاذ في غاية الكمال
وله تلامذة كثيرة ومن جملتهم تلميذ يكون افطن تلامذته واحرص
من سائرهم في تعلم العلوم من الاستاد وكان اهتمام ذلك
الاستاد بارشاده وتربيته اتم فلا شك ان ذلك التلميذ يكون
اعلم تلامذته ومما يدل على ان عليا كان اعلم الصحابة انه كان مقدما
في فنون العلوم الدينية اصولها وفروعها اما كونه مقدما في
اصول الدين فلان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه انفسهم اما المعتزلة
فظاهر انتسابهم اليه واما الاشاعرة فلان الاشعري كان تلميذ

الجبائي المنتسب الى علي رض وانتساب الشيعة اليه بين ويسندون
اصول قواعدهم اليه لانه ذكر في خطبه من اسرار التوحيد و
العدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد ما لم يوجد
في كلام احد من الصحابة والحكماء يعظمونه غاية التعظيم لانه كان
يعرف العلوم الدقيقة مثل الحكمة والنجوم واسرار الغيب لانه فسر
كثيرا من المواضع المتعلقة بهذه العلوم من القرآن وعلمه ابن
عباس سيد المفسرين واما انه كان مقدما في فروع الدين فان
الفقهاء ياخذون برايه وقد قال عم في حقه اقضاكم علي والاقضى
يجب ان يكون اعلم في فروع الدين كما هو مذكور في كتب الفقه في باب
آداب القضاء واذا كان اعلم كان افضل لقوله تعالى قل هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون واما السنة فلان كثيرا من الاحاديث
مثل حديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه افضل
اما التمسك بحديث الطير وهو قوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي هذا الطير فجاء علي رض فاكل معه فهو ان يقال ان عليا
بحكم الحديث احب خلق الله اليه وكل من كان احب اليه كان اعظم ثوابا

عند الله اذ المراد بمحبة الله تعالى العباد ارادة الثواب في حقهم
وكل من كان كذلك كان افضل ضرورة واما التمسك بحديث خيبر
وهو ان النبي عم بعث ابا بكر رض الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث
عمر فرجع منهزما فبات رسول الله صلعم مهموما فلما اصبح خرج الى
الناس ومعه الراية وقال لاعطين هذه الراية رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون
والانصار فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه
ثم دفع اليه الراية فهو ان يقال ان هذا الحديث يدل على ان هذه
الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر فعلم ان عليا كان افضل منهما
الا ترى ان سلطانا لو ارسل رسولا في بعض مهماته فلم يكف ذلك
الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان فيقول ذلك السلطان
لارسلن اليه ذلك المهم رسولا آخر كافيا حصينا عالما بالامور يعلم
بالضرورة ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان
الرسول الثاني افضل من الرسول الاول فكذا ههنا واذا كان علي
افضل منهما فيكون افضل الامة لعدم القائل بالفصل فقد ثبت هذه

الوجوه ان عليا رض افضل والافضل يجب ان يكون اماما لان الامام
متبوع لغيره فلو لم يكن افضل من غيره لكان الاكمل تابعا للانقص
فيما هو اكمل منه فيه وهو مستقبح عقلا وشرعا فثبت ان عليا هو
الامام وهو المطلوب والجواب عن الاول والجواب عن
الوجه الاول هو انه لم لا يجوز ان يكون المراد بالولي هو الناصر
قوله لان كلمة انما للحصر فيلزم ان ينحصر نصرة المومنين في الشخص
المذكور في الاية وليس كذلك لعموم النصرة اذ جميع الصحابة كانوا
ناصرين قلنا عموم النصرة غير مسلم سلمناه لكن لا نم ان المراد بالذين
امنوا علي وحده اذ حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد علي واكفائه
من الخلفاء الراشدين وقالت الشيعة على هذا الجواب بان المنع
الاول وهو منع عموم النصرة منع مكابرة يشهد له كتب الاحاديث
والتفاسير والتواريخ والسير والمنع الثاني غير متوجه لان
حمل الجمع على الواحد المعظم جائز بل واقع وذلك اكثر من ان يحصى فكيف
يمكن ان يكون المراد عليا واكفائه وقوله وهم راكعون حال من الذين
امنوا وايتاء الزكوة في هذه الحالة مخصوص بعلي رض وليس كلاما مستانفا

والا لكان

[illegible]

والا لكان قوله وهم راكعون مجازا اذ المراد به وهم يصلون فيلزم
ارتكاب مجاز وتكرار وهما على خلاف الاصل واما على الوجه الذي
ذكرناه فلا يلزم الا ارتكاب مجاز قلنا ان اطلاق الجمع على الواحد
المعظم مجاز وهو غير معلوم فيكون ما ذكرناه ارجح واولى
والجواب عن الوجه الثاني ان المراد من قوله عم لعلي انت
مني بمنزلة هرون من موسى تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة
اي كما كان اقرب الناس الى موسى في الاخوة والقرابة هرون
فكذلك اقرب الناس الى النبي في الاخوة والقرابة علي لا التشبيه
بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك ان يكون خليفة للنبي
عم وقالت الشيعة على هذا الجواب ان النبي قال ان منزلة علي مني
منزلة هرون من موسى الا في امر واحد وهو النبوة لقوله عم الا انه
لا نبي بعدي واذا كان كذلك يلزم ان يكون علي مثل هرون في
جميع الامور الا في النبوة ومن جملة تلك الامور الخلافة فيلزم
ان يكون علي خليفة للنبي والجواب عن الوجه الثالث ظاهر غني عن
الشرح والجواب عن الوجه الرابع انا لا نم بطلان القول بامامة

[illegible]

ابي بكر قوله لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون منصوصا
عليه قلنا الكلام عليهما قد مر سلمنا ذلك لكن لا نم عدم ورود
النص في شان ابي بكر كيف وقد روي عن عايشة رضي الله عنها
قالت قال لي رسول الله صلعم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك
حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن او يقول قايل انا اولى ويابى
الله والمومنون الا ابا بكر فان هذا نص صريح في امامة ابي بكر
رض وقالت الشيعة على هذا الوجه بانا قد بينا وجوب عصمة الامام
وانتم انما ابطلتم ذلك بامامة ابي بكر فعدم وجوب العصمة انما يثبت
ان لو ثبت امامة ابي بكر لكن امامة ابي بكر انما تثبت ان لو لم يجب العصمة
فيلزم الدور واما عدم ورود النص في شان ابي بكر فلانه لو كان
كذلك لكان توقيفه الامر على البيعة معصية كما مر انفا واما
النص المروي عن عايشة رض في هذا المعرض فلا يخفى على الفطن
الاعتراض عليه الجواب عن الوجه الخامس سلمنا ان النبي عم
يجب عليه رعاية الاصلح في امر الامة تكميلا للدين واشفاقا عليه
لكن لا نم ان التنصيص على واحد معين بالامامة كان اصلح فان

تفويض

تفويض الامر الي المكلفين لعله كان اصلح للامة لم قلتم انه ليس كذلك
وقالت الشيعة على هذا الوجه ان التنصيص لا شك في انه في ازالة
الفتنة ودفع الخصومة اقوى واتم فلا معنى لقولكم ان التفويض
اصلح وعلى السادس والجواب عن الوجه السادس
ان ما ذكرتم من الفضايل في حق علي معارض بمثله من الفضايل في
حق ابي بكر والدليل على افضلية ابي بكر الكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى فان المراد بالاتقى ههنا اما ابو بكر او
علي باتفاق المفسرين والتالي وهو كونه علي مرادا مدفوع لقوله
تعالى في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى اي يكون ذلك الاتقى
موصوفا بانه لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى واذا كان كذلك
فلا يكون ذلك الاتقى عليا لانه غير موصوف بهذه الصفة لان عليا
رض نشأ في تربية النبي عم وانعامه وذلك نعمة تجزى واذا لم
يكن المراد بذلك الاتقى عليا يكون المراد به اما ابو بكر فيكون ابو بكر هو
الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم عند الله وافضل لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم واما السنة فقوله عم في صفة ابي بكر رض ما طلعت

الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر
فيلزم ان لا يكون عمر افضل منه فلا يكون علي افضل منه فيكون
هو افضل من علي لان المساواة منتفية اجماعا وكذا قوله عم
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقالت الشيعة على هذا الجواب بان ما ذكرتم من الكتاب لا يدل
على افضلية ابي بكر لانا لا نم الاجماع على ان المراد من الاتقى في هذه
الاية اما ابو بكر او علي لانه روى الواحدي باسناده المرفوع الى
عكرمة وابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا على عهد رسول الله كانت
له نخلة فروعها في دار رجل فقير وصاحب النخلة اذا صعد النخلة لياخذ
منها التمر فربما سقطت تمرة فياخذها صبيان الفقير فينزل الرجل من
نخلته حتى ياخذ التمر من ايديهم فان وجدها في فم احدهم ادخل اصبعه
حتى يخرج التمر من فيه فشكا الفقير الى النبي صلعم مما يلقى من صاحب النخلة
فقال النبي عم للفقير اذهب ولقي رسول الله صلعم صاحب النخلة وقال عم
اعطني نخلتك المايلة التي فرعها في دار فلان ولك بها نخلة في الجنة
فقال الرجل للنبي عم ان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي منها فكيف

اعطيك ثم ذهب الرجل في شغله فقال رجل كان يسمع كلام النبي عم
يا رسول الله أتعطيني ما اعطيت الرجل اعني النخلة التي في الجنة
ان انا اخذتها فقال له النبي عم نعم فذهب الرجل ولقي صاحب النخلة
فساومها منه فقال أشعرت ان محمدا اعطاني بها نخلة في الجنة فقلت
له يعجبني ثمرها وان لي نخلا كثيرا وما فيها نخلة اعجب الي تمرا منها فقال الرجل
لصاحب النخلة أتريد بيعها قال لا الا ان أُعطى ما لا اما أظنه أُعطى قال
فما مُناك قال اربعون نخلة فقال الرجل لصاحب النخلة جئت بعظيم تطلب
بنخلتك المايلة اربعين نخلة ثم قال الرجل انا اعطيك اربعين نخلة فقال
له صاحب النخلة اشهد ان كنت صادقا فامر الرجل على اناس ودعاهم
واشهد لصاحب النخلة باربعين نخلة ثم ذهب الى النبي صلى الله عليه وسلم
وقال يا رسول الله ان النخلة قد صارت ملكي فهي لك فذهب رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى الفقير وقال له النخلة لك ولعيالك فانزل الله تعالى
والليل اذا يغشى السورة وعن عطاء انه قال اسم الرجل ابو الدحداح
فاما من اعطى واتقى هو ابو الدحداح واما من بخل واستغنى صاحب النخلة
وقوله لا يصليها الا الاشقى المراد به صاحب النخلة وسيجنبها الاتقى هو

اعطيك

ابو الدحداح وكان يمر النبي عم بذلك البستان الذي اعطاه ابو الدحداح
في ثمن النخلة المائلة وعروقها دانية فيقول عروق وعروق لابي الدحداح
في الجنة واذا كان كذلك فادعاء الاجماع على ان المراد من الاية
احد الشخصين المذكورين يكون باطلا سلمنا ان المراد احدهما لكن
لانم ان المراد بالاتقى لا يجوز ان يكون عليا قوله لان من صفة الاتقى
ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي ما كان كذلك لانه نشاء
في تربية النبي عم وانعامه وذلك نعمة تجزى قلنا لانم ذلك فان جميع ما انعم
به النبي على علي ما بلغ عشر ما انعم به ابو طالب وزوجته فاطمة بنت اسد
على النبي عم يشهد له كتب الاحاديث والاخبار المبينة لاحوال النبي عم
من اول عمره الى اخره واذا كان كذلك فلا يكون انعام النبي على
علي نعمة تجزى فان ذلك كان مكافاة لنعم ابي طالب وزوجته فلا يقتضي
مجازاة اخرى سلمنا ذلك لكن الى ان كان المراد بقوله وما لاحد عنده من
نعمة تجزى هو ان لا يكون لاحد عنده من نعمة تكافئه عليها اعم من ان يكون
ذلك لاحد من المؤمنين له ام لا فلانم ان ابا بكر كان بهذه المثابة لجواز
ان يكون لاحد عنده نعمة تجزى وان كان المراد به انه لا يكون لاحد من

المؤمنين

بتقدير لم لا يجوز ان يكون [illegible] الاتقى كان المراد [illegible] في نسخة [illegible]

المؤمنين له نعمة تجزى كما دل عليه سياق الاية اي لم يفعل الاتقى ما يفعل
من ايتاء المال وانعامه في سبيل الله ليد اسديت اليه يكافئ عليها
ولا ليد يتخذها عند احد من الخلق الا ابتغاء وجه ربه الاعلى فلانم
انه لا يجوز ان يكون المراد به عليا وكونه متربيا في انفاق النبي عم
لانم وكذا النبي ليس من المؤمنين له لحرمة الصدقة عليه ومما يؤيد
ان المراد بالاتقى ع هو علي قوله تعالى في حقه ويطعمون الطعام على
حبه مسكينا ويتيما واسيرا انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء
ولا شكورا سلمنا ان المراد به ابو بكر لكن الاتقى ههنا بمعنى التقي
وذلك جائز كما قال طرفة • تَمَنّى رِجالٌ اَن اَموتَ وَاِن اَمُتْ •
فَتِلكَ سَبيلٌ لَستُ فيها بِاَوحَدِ • دون افعل التفضيل لانه لو كان
افعل التفضيل يلزم ان يكون المراد به الاتقى من جميع المؤمنين فيلزم
ان يكون ابو بكر افضل من النبي وهو باطل واذا كان كذلك فلا يلزم
منه الافضلية لان المراد بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم هو
الذي يكون اتقى من جميع المؤمنين وهو النبي عم فان قلت لما لا يجوز
ان يكون المراد به افعل التفضيل ان لو كان المراد به هو الاتقى من جميع

المومنين اما ادا كان المراد به هو ان يكون اتقى من بعض المومنين فذلك
جايز قلت سلمنا جوازه لكن لا يلزم منه الافضلية لوجهين الاول
انا لا نم ان عليا داخل في ذلك البعض حتى يكون ابو بكر افضل منه
الثاني ان الاكرم عند الله هو الذي يكون اتقى من جميع المومنين
كما قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم لا الاتقى من بعض المومنين واما
قوله عم ما طلعت الشمس الحديث فلانه بتقدير صحته لا يدل على افضلية
ابي بكر مطلقا لانه اخبر بلفظ الماضي فجاز ان يكون وقت ورود النص
ابو بكر افضل من علي ووقت الامامة علي افضل من ابي بكر واما الحديث
الثاني فغير صحيح ولا متواتر عندنا فلا يقوم حجة علينا بل الحق هو ان
الحديث الاول ايضا غير صحيح فانا تتبعنا الصحاح الستة وكتاب رزين
العابدين فما وجدناه في شيء منها مع ان جامع هذه الكتب اهل السنة
الخامس في فضل الصحابة المد ربع الصاع والنصيف نصفه
وتقدير قوله عليه السلام ما بلغ مد احد ولا نصيفه ما بلغ هذا
القدر اليسير من فضلهم ولا نصيفه واما باقي الحديث فظاهر
غني عن الشرح والمراد من المطاعن ما نقل في حق ابي بكر وعمر وعثمان
وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وهي وجوابها وتلافيها
مذكورة في كتاب نهاية العقول من اراد الاطلاع عليها فليطالعها
وهذا آخر شرح كتاب الطوالع والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين
فرغ الشارح المص رحمه الله
من تصنيفه في اوايل ربيع
الاخر سنة ثمان
وسبعمايه

[illegible]

قال النبي صلى الله عليه وسلم من وضع يده في بطن امراته وهي حاملة
وقال بسم الله الاحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد
اللهم اني سميت ما في هذا البطن محمدا باسم محمد صلى الله عليه وسلم
فانه ياتي غلاما صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

مردودة

قال النبي عم من لم تكن صلوته مثل صلوتي فهي في صاحبها قيل يا رسول الله كيف الصلوة مثل صلوتك قال النبي عم استغفر الله بعد كل صلاة تكون صلوته مثل صلوتي قيل يا رسول الله كيف ذلك الاستغفار من قال استغفر الله من كل ذنب اذنبته عمدا او خطأ او سرا او جهرا او علانية واتوب اليه من الذنب الذي اعلم ومن الذنب الذي لا اعلم انك انت علام الغيوب ستار العيوب كشاف الكروب فتاح القلوب غفار الذنوب

لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

روي عن انس ابن مالك رضه عن ابي سعيد الخدري رضه عن النبي عم ان في فاتحة الكتاب سبعة اسماء من اسماء الشيطان اولها دلال والثاني هرب والثالث كيدوم والرابع كنيع والخامس كنس والسادس مفرط والسابع تيخلي من ادخل في صلوته من تلك الاسماء فسدت صلوته الحمد قطع لله قطع رب العالمين الرحمن الرحيم مالك قطع صراط الذين انعمت قطع عليهم غير المغضوب قطع ولا الضالين كذا ذكر في تفسير الكبير المراد من القطع ههنا قطع الكلمة لا قطع الصوت

صاحبه ابراهيم

يوم الدين وتنا اهدنا الصراط المستقيم قطع

صاحبه ومالكه ابراهيم